

DECLARAÇÃO

Declaro que esta Tese – intitulada *Corpo, silêncio e desejo. Hermenêutica do silêncio e da palavra na relação cuidativa*, se encontra em condições de ser apreciada pelo júri a designar.

Mais declaro que esta Tese é o resultado da minha investigação pessoal e independente. O seu conteúdo é original e todas as fontes consultadas estão devidamente mencionadas no texto, nas notas e na bibliografia.

O candidato,

Lisboa, 8 de Junho de 2010

DECLARAÇÃO

Na minha qualidade de Orientadora da Tese de Doutoramento do Mestre Abílio Madeira Figueiredo, declaro que esta Tese – intitulada *Corpo, silêncio e desejo. Hermenêutica do silêncio e da palavra na relação cuidativa*, pode e deve ser apresentada ao respectivo Júri para a realização das provas de Doutoramento.

A orientadora,

Lisboa, 8 de Junho de 2010

“É difícil permanecer imperador na presença de um médico e difícil também conservar a qualidade de homem. O olho do prático só via em mim um montão de humores, triste amálgama de linfa e de sangue. Veio-me esta manhã, pela primeira vez, a ideia de que o meu corpo, este fiel companheiro, este amigo seguro, melhor conhecido por mim que a minha alma, não passa de um monstro dissimulado, que acabará por devorar o seu dono. Basta... Amo o meu corpo; serviu-me bem e de todas as maneiras, e não lhe regateio os cuidados necessários.”

Marguerite Yourcenar, *Memórias de Adriano*

“Enfim, temos de ponderar a palavra antes que seja pronunciada, o fundo de silêncio que não cessa de a cercar sem o qual ela não teria significado, ou mesmo pôr a descoberto os fios de silêncio em que ela está enredada.”

Maurice Merleau-Ponty, *Sinais*

“O desejo não é apenas o gesto de desvendar o corpo do outro, mas a revelação do meu próprio corpo.”

Jean Paul Sartre, *O ser e o nada*

“Cuidar é o ideal moral da enfermagem, pelo que o seu objectivo é proteger, melhorar e preservar a dignidade humana.”

Jean Watson, *Enfermagem: ciência humana e cuidar*

Aos meus pais, porque no passado pensaram o futuro presente.

Para a Fátima, minha mulher.

Para a Núria e Lara, minhas filhas.

AGRADECIMENTOS

Agradeço muito à Professora Doutora Isabel Renaud, pela sua confiança e amizade, a sua solicitude e orientação crítica que, desde o curso de Mestrado, promoveu a minha formação como pessoa.

Ao Professor Doutor Michel Renaud, pelo aconselhamento pertinente, sugestões e análise crítica.

Ao Instituto Politécnico da Guarda, na pessoa do seu Presidente, Professor Jorge Manuel Mendes.

Aos meus alunos, pelo itinerário de vida partilhado, em especial aos que gentilmente participaram nesta investigação com narrativas pessoais da sua experiência vivida.

A todos aqueles que, de algum modo, contribuíram para a realização desta investigação, nas pequenas coisas imprescindíveis.

Aos meus pais, pelo incentivo e motivação.

À minha mulher e minhas filhas, pelo apoio e compreensão, nesta temporalidade que nos é coexistente.

RESUMO

CORPO, SILÊNCIO E DESEJO HERMENÊUTICA DO SILÊNCIO E DA PALAVRA NA RELAÇÃO CUIDATIVA

Abílio Madeira Figueiredo

PALAVRAS-CHAVE: corpo, desejo, consciência, ética, fenomenologia, linguagem, cuidado humano

O corpo é visto sob diferentes perspectivas, desde o corpo objecto ao corpo vivido. Nesta medida, a relação do sujeito como o seu corpo, com o corpo do outro e com o mundo é de alguma ambiguidade, o que problematiza a relação intersubjectiva. No domínio da enfermagem, como arte, ciência e profissão da saúde, a relação cuidativa – expressão do cuidar – funda-se na percepção do corpo do outro como espaço de subjectividade e expressividade.

Através do seu corpo, o sujeito, imbuído pelo desejo e pela intencionalidade da consciência, no espaço e no tempo, experiencia e vive o mundo. Nessa fruição ele constrói-se como pessoa humana, nas diferentes dimensões, pela *praxis* individual, e ao longo de um projecto de vida. Mas o corpo é o lugar dos paradoxos que motiva fenómenos de alegria e prazer, mas também de dor, angústia, sofrimento e tensão na alteridade.

Neste contexto, o estudo pretendeu dar resposta à seguinte questão: em que medida o corpo desejante se projecta no diálogo da relação cuidativa? O estudo abordou, em três capítulos, a problemática do corpo desejante, do sentido do silêncio e da relação ética no viver em comum, sob o fio condutor da intersubjectividade.

Em concreto, o estudo pretendeu reflectir sobre a fenomenologia do corpo e a sua implicação no cuidado humano, descrever a atitude ética da pessoa na dinâmica da relação cuidativa, descrever a abertura intersubjectiva da pessoa doente na perspectiva do cuidado humano e compreender a função expressiva da linguagem na fenomenologia da relação intersubjectiva.

O estudo decorreu segundo a perspectiva ética e o ponto de vista da fenomenologia, sob a mediação hermenêutica, no âmbito da filosofia contemporânea. Por isso, o caminho percorrido segundo a filosofia de Paul Ricoeur, Merleau-Ponty e Levinas, mas também Sartre, Heidegger e outros. Incluem-se, ainda, narrativas pessoais de enfermeiros sobre a experiência de cuidar e ser cuidado, que revelam fenómenos relacionados com a percepção do corpo e com a eticidade da relação intersubjectiva em contexto de cuidado humano.

Em síntese, ao longo do estudo, pela descrição e reflexão, verificou-se que o corpo próprio é o lugar de todos os lugares, a interface perfeita onde tudo se entrelaça. As múltiplas perspectivas de compreensão do corpo sustentam a *qualidade* da relação intersubjectiva do sujeito com o outro. Mas só a perspectiva da facticidade do corpo próprio, do corpo vivido para si e para o mundo, promove um diálogo integral com o outro, pleno de coexistência e de reciprocidade. Por isso, ao afirmar-se de natureza intersubjectiva, a relação cuidativa é, de facto, dialógica, pois entrelaça o meu corpo e o corpo do outro e as histórias de vida, sob o prisma da liberdade, do respeito e da responsabilidade.

ABSTRACT

BODY, SILENCE AND DESIRE HERMENEUTICS OF THE SILENCE AND OF THE WORDS IN THE CARING RELATIONSHIP

Abílio Madeira Figueiredo

KEYWORDS: body, desire, conscience, ethics, phenomenology, language, human care

The body is seen under different perspectives: from the body as an object to the living body. Hence, the subject's relationship with his body, with someone else's body and with the world is quite ambiguous, and it's this ambiguity which will problematize the intersubjective relationship. In the field of nursing as an art, a science and a health profession, the caring relationship – as an expression of caring – is based on the perception one has of someone else's body as a ground for subjectivity and expressivity.

Through his body, the subject, driven by his conscience's desire and intention, in space and time, experiences and lives the world. In this fruition he will grow as a human being, in all its dimensions, by his individual *praxis*, and throughout his life project. But the body is a place for paradox which gives birth to joy and pleasure, but to pain, anguish, suffering and tension in otherness at the same time.

In this context, this study's intention was to answer the following question: in what ways can the desiring body project itself into the caring relationship dynamics? The study approached, in three chapters, the problematic of the desiring body, of the sense of the silence and of the ethical relationship of living a life among others, using the idea of intersubjectivity as a guiding light.

Specifically, this study wanted to reflect on the body's phenomenology and its role in human care, describe a person's ethical attitude within the caring relationship dynamics, describe the patient's intersubjective openness in a human caring perspective and understand the expressive function of language within the intersubjective relationship phenomenology.

The study followed the ethical perspective and the phenomenology approach, under a hermeneutic mediation, according to contemporary philosophy. Thus, the path followed was set not only by Paul Ricoeur, Merleau-Ponty and Levinas's philosophy, but also by Sartre, Heidegger and others'. Nurses' personal narratives about the experience of nursing and of being nursed were also included, stories that unveil phenomenon associated with the perception of the body and with the ethical feeling of the intersubjective relationship when it occurs in a human care context.

To sum up, throughout the study, through reflection and description, it was understood that a person's own body is the place of all places, the perfect interface where everything interweaves. The multiple perspectives of how we understand our body support the *quality* of the intersubjective relationship between a subject and the other. But the perspective of the facticity of someone's own body, the perspective of the body which lives for oneself and for the others is the only thing which can promote a full dialogue with the others, full of coexistence and mutuality. Thus, when it claims to be intersubjective, the caring relationship is, in fact, dialogic, since it interweaves my body and someone else's body and all the life stories under the light of freedom, respect and responsibility.

ÍNDICE

INTRODUÇÃO	1
CAPÍTULO I: O CHAMAMENTO DO CORPO DESEJANTE	11
I. 1. DO CORPO OBJECTIVO AO CORPO PRÓPRIO	14
I. 2. A CORPOREIDADE <i>VISÍVEL</i> E A CORPOREIDADE <i>LATENTE</i>	26
I. 3. “SOU O MEU CORPO”: EXISTÊNCIA, PROJECTO E ACABAMENTO	46
I. 3. 1. FACTICIDADE E TRANSCENDÊNCIA	54
I. 3. 2. CORPO E AFECTIVIDADE	60
I. 3. 3. A EXPRESSIVIDADE DO CORPO MEDIADA PELA CULTURA	72
I. 4. O CORPO HABITUAL E O CORPO ACTUAL	96
I. 4. 1. DESEJO, ACÇÃO E TEMPORALIDADE.....	102
I. 4. 2. A PERCEPÇÃO DO MUNDO.....	125
I. 5. O CORPO EXPOSTO: FRAGILIDADE E VULNERABILIDADE HUMANA...	132
I. 5. 1. OS CONTEXTOS DA VIDA PARTILHADA.....	139
I. 5. 2. DOR E SOFRIMENTO	147
CAPÍTULO II: A RESPOSTA DO SILÊNCIO FALANTE	160
II. 1. A VIDA AUTÊNTICA: PARA SI E PARA O OUTRO	163
II. 2. PALAVRA, LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO	182
II. 2. 1. SIGNOS E SINAIS.....	198
II. 2. 2. A REVELAÇÃO DE SI.....	210
II. 3. RELAÇÃO CUIDATIVA – A PALAVRA E O SILÊNCIO.....	223
II. 3. 1. ENCONTRO E SITUAÇÃO.....	234
II. 3. 2. SENTIDO ÉTICO DO SILÊNCIO.....	256

II. 4. O SENTIDO EXISTENCIAL DA PESSOA DOENTE	270
II. 4. 1. <i>AMBIGUIDADE</i> DO PROJECTO PESSOAL	275
II. 4. 2. A RECUSA EXISTENCIAL	279
CAPÍTULO III: O RELACIONAMENTO ÉTICO ENTRE DESIGUAIS	288
III. 1. INTERSUBJECTIVIDADE: EU E O OUTRO	291
III. 1. 1. O ROSTO: UM APELO ÉTICO	308
III. 1. 2. SOLICITUDE E INICIATIVA: “CUIDA-ME”	318
III. 2. O SENTIMENTO DO DEVER E OS IMPERATIVOS DA ACÇÃO	325
III. 2. 1. RESPOSTA E RESPONSABILIDADE ÉTICA	334
III. 2. 2. SEGREDO E CONFIDENCIALIDADE	343
III. 2. 3. O COMPROMISSO PROFISSIONAL	350
III. 3. “ESTE É O MEU CORPO”: DO DIÁLOGO À AUTONOMIA	355
III. 3. 1. ESTIMA DE SI, RESPEITO E RECONHECIMENTO	359
III. 3. 2. RECIPROCIDADE E IGUALDADE	372
III. 3. 3. COEXISTÊNCIA, IMAGINAÇÃO E LIBERDADE	377
III. 3. 4. FINITUDE E TOTALIZAÇÃO	386
CONCLUSÃO	403
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	411

INTRODUÇÃO

Uma filosofia concreta não é uma filosofia feliz.

Merleau-Ponty, *Sinais*

Eu sou o meu corpo, eu tenho um corpo. Tudo o que se tece no corpo emerge da subjectividade do corpo, do sujeito pensante e reflexivo. É do corpo que se projecta o mundo, em todas as suas formas e sentidos, e só o corpo permite a acessibilidade ao mundo. O meu corpo – esta existência corpórea – é a maneira de eu ter um mundo e o modo de aparição desse mundo.¹ Assim, o mundo está tatuado no meu corpo, mas só se torna perceptível pelos meus sentidos e pela intencionalidade da minha consciência subjectiva. Mas a ideia que tenho de mim e do meu corpo reveste-se de opacidade, nada sou sem o outro – esse outro que se revela no seu rosto e no seu corpo. Assim o meu corpo tende para a relação entre corpos, que mais não é do que uma relação intersubjectiva que caminha pela “insustentável leveza do ser”², de absoluta singularidade.

O corpo é a matriz onde se desenham todos os fenómenos que ocorrem no mundo. Tudo se inscreve no corpo do sujeito prático, relacional e afectivo. O corpo é, assim, o lugar de todos os lugares, mas talvez por isso arrisca-se a ser um *não-lugar*, porque paira sobre ele o anonimato, a solidão, a indiferença e o silêncio.

Não há dúvida que o corpo é espiado por todos, em concreto pelas ciências empíricas. Em muitos casos, o corpo é apenas um simulacro de uma realidade quase ultrapassada. O corpo perde-se num labirinto construído pelo conhecimento, sobretudo pela ciência. Tudo se oferece ao corpo, numa permanente construção e desconstrução. O poder, todas as formas de poder, como é visível na obra de Foucault, não ignoram o corpo. Antes pelo contrário, apoderam-se dele, instalam regimes para o corpo, no âmbito de uma perspectiva cultural, religiosa e política. O corpo apaga-se e, apesar da sua permanente *dissimulação*, sucumbe às pressões que tendem para a sua instrumentalização, mesmo quando se evoca o contrário.³

¹ Cf. Renaud, I. – “O corpo vivido”, p. 82.

² Kundera, M. – **A insustentável leveza do ser**.

³ É o caso, por exemplo, da manipulação plástica do corpo em que subsiste a “promessa” de uma estética durável, de acordo com uma *norma* ou *moda*, sobretudo da ciência e da comunicação social. É difícil o corpo resistir a essas pressões incisivas que tendem a colocá-lo numa realidade sociocultural que parece feita *à medida* do homem. Por isso, o corpo é o lugar da *experiência* científica e da infiltração das biotecnologias da medicina.

Esta perspectiva tem uma relação significativa com os diferentes olhares que se lançam sobre o corpo. O significado que atribuo à percepção do meu corpo e do corpo dos outros parece ser decisivo para a relação intersubjectiva, que não é mais uma simples relação interpessoal de contornos quase anónimos. Por outro lado, no contexto da saúde, o problema adensa-se, pois a relação cuidativa só o será verdadeiramente se observar a subjectividade do eu e do outro, assumindo-se o corpo como o corpo vivido e coexistente aos outros corpos e ao mundo.

Nesta medida, o sujeito é confrontado com situações dilemáticas que, de resto, são a expressão da sua humanidade. O espanto, a perplexidade e uma interrogação constante dinamizam o mundo, induzem uma *praxis* e uma dialéctica irreversíveis, no sentido da descrição, análise, reflexão e interpretação. Por outras palavras, é a consciência filosófica do sujeito que deve insinuar-se no mundo, no sentido de preservar o sentido humano na própria humanidade. Aliás a filosofia, buscando sempre a verdade, deve estar presente em todos os domínios do conhecimento humano, não apenas nas ciências sociais e humanas, mas também nas ciências empíricas. A razão é simples: a acção da filosofia é fazer a *desconstrução* do conhecimento estabelecido, por vezes quase monolítico, no âmbito, por exemplo, do chamado círculo hermenêutico.⁴ Esta atitude é ainda mais necessária no âmbito das ciências da saúde, como sejam a Medicina e, no âmbito desta investigação, a Enfermagem. Na verdade é nestas ciências que o corpo corre riscos de ser banalizado e esvaziado da sua singularidade e experiência subjectiva.

Assim, segundo Merleau-Ponty, “Hoje como outrora a filosofia começa pelo: que é pensar?, e nessa pergunta inicialmente se absorve. Não existem aqui instrumentos ou órgãos. É um puro: quer parecer-me que...”⁵ O filósofo está sempre no começo, por isso não considera o conhecimento, seja ele qual for, como um dado adquirido e imutável. Pelo contrário, o conhecimento é susceptível de reflexão e de reinterpretação. O mesmo se passa com a filosofia – ela mesma –, e na relação com outras áreas do conhecimento, e com a vida prática diária, pois deve ser uma experiência renovada, uma constante reinvenção da reflexão e da acção⁶. Trata-se, assim, de uma filosofia existencial, que se funda na ontologia e no diálogo

⁴ Obviamente não retiro o mérito e valor à ciência em geral, bem pelo contrário. No entanto, é preciso uma crítica permanente a certas teses científicas que tendem a *formatar* e *agrupar* o homem e o seu modo de ser, no sentido da *coisificação*. Van Rensselaer Potter, ao propor a Bioética em 1970, veio sublinhar esta perspectiva e dar uma relevância enorme à ética que, como se sabe, estava afastada do quotidiano dos cidadãos. Por extensão, essa relevância é dada, em geral, à filosofia.

⁵ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 23.

⁶ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 11.

permanente do homem com o mundo, pela experiência de si e dos outros, em que a intencionalidade da consciência permite a significação das coisas.

“A filosofia visa, sabemos, o racional, mas o razoável visa despontar a humanidade em cada indivíduo, visa afirmar o *humano no homem*.”⁷ A filosofia não é o exagero da verdade e a sedimentação de um conhecimento que, embora racional, seja estático na sua certeza, o que não favorece o exercício da curiosidade e da imaginação. Por isso questiona Foucault: “Mas o que é a filosofia actualmente – refiro-me à actividade filosófica – senão o trabalho crítico do pensamento sobre si próprio?”⁸. O mais importante não é apenas legitimar o já conhecido, mas procurar novos caminhos para um pensar diferente, inovando o círculo hermenêutico.

Entendo, assim, que a filosofia deve insinuar-se como prática, tornar-se visível em todas as áreas do conhecimento, não apenas no domínio teórico, mas também no domínio profissional. Neste sentido, Pereira refere que “A conexão da filosofia à existência humana, nas suas mais diversas situações, é necessária e incontornável, na medida em que a experiência filosófica não pode deixar de considerar a complexidade de referências sociais e culturais que sempre surgem inscritas nos(s) tempo(s).”⁹

A filosofia enraíza-se na existência humana, nas suas múltiplas manifestações, tendo a experiência filosófica por base as referências sociais, culturais e o tempo histórico. Assim, o homem vive no presente o passado e antecipa o futuro, um futuro que se deseja melhor e mais feliz. O homem é sugestionado pelo mundo, a sua perplexidade anima a própria razão e a atitude filosófica radica no espanto (Aristóteles), na admiração (Descartes) e no fascínio que o mundo provoca no homem.

Merleau-Ponty afirma com mestria que “O filósofo tenta pensar o mundo, o outro e a si mesmo, e conceber as suas relações” e que “A verdadeira filosofia é reaprender a ver o mundo (...)”¹⁰. Nessa atitude, por exemplo, a narrativa de uma história faz aparecer o mundo, dando-lhe um sentido e uma significação. É, por assim dizer, o exercício da filosofia, uma forma de doação e de interrogação. Por outras palavras, a filosofia não se deve limitar ao empírico, mas restituir a matriz ontológica que a marca em cada experiência vivida.

A existência humana é um chamamento, um *ir-para-o-outro*. Mas a relação com o ser,

⁷ Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 221.

⁸ Foucault, M. – **História da sexualidade II**, p. 15.

⁹ Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 222. “Acho que na sociedade actual nos falta filosofia. Filosofia como espaço, lugar, método de reflexão, que pode não ter um objectivo determinado, como a ciência, que avança para satisfazer objectivos. Falta-nos reflexão, pensar, precisamos do trabalho de pensar, e parece-me que, sem ideias, não vamos a parte nenhuma”. Saramago, J. – Pensar, pensar [Em linha].

¹⁰ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 19.

com o outro e com o mundo é problema. Emerge da inquietação permanente que caracteriza a intersubjectividade, na matriz da linguagem e de um diálogo que constantemente me aproxima e me afasta do outro. E é nesse diálogo que, no contexto desta investigação, a filosofia – isto é, a crítica e a reflexão –, tem o seu lugar primordial.

Como sabemos, tudo parte do corpo e a ele regressa. Mas a relação do sujeito com o seu corpo e com o corpo dos outros reveste-se de ambiguidades e paradoxos, o que problematiza a relação intersubjectiva.¹¹ Neste sentido, as modalidades de percepção do corpo, de o compreender, de entender a sua interacção com o mundo, no seu silêncio e no seu desejo íntimo, deve ter alguma relevância na vivência da relação intersubjectiva.

A relação cuidativa, na prestação de cuidados de saúde, em concreto na enfermagem, é por excelência uma relação intersubjectiva, que acontece num diálogo entre corpos, entre sujeitos que se revelam como pessoas. Mas também é uma relação assimétrica, pois acontece entre desiguais, entre quem tem o poder, a arte e a ciência e entre aquele que se apresenta fragilizado, vulnerável, talvez doente, em dor e sofrimento. O corpo é um espaço de subjectividade e de expressividade, que continuamente se projecta e se mostra para o outro. Por isso, pode ser amado, desejado, mas também instrumentalizado, visto como um objecto entre coisas.

Partindo desta problemática, no âmbito da minha experiência vivida como enfermeiro e professor de enfermagem, ética, deontologia e bioética, e sobretudo por uma inquietação insinuante, optei por este tema para investigação no âmbito do doutoramento. Aliás, este fascínio decorre já da minha prática, quer profissional quer académica. Assim, a adesão pessoal ao tema visa dois propósitos essenciais: o primeiro é aprofundar o meu conhecimento sobre o assunto para um melhor diálogo na formação dos outros; o segundo, é descrever e compreender a tensão existente entre o corpo próprio e a relação cuidativa como expressão do cuidar em enfermagem.

Nesta medida, para além de todas as explicações teóricas ou práticas, é uma evidência que o homem tem um corpo, é o seu corpo. A referência a esse corpo, quer como substância, quer como constituinte necessário do ser pensante e animado, parte da consciência de si, assim como das *mensagens* dos outros. O “eu” jamais se poderia constituir à revelia da existência corpórea, própria e irrepetível. Por isso mesmo, subjacente e entrelaçada em

¹¹ Ao dizer que a relação intersubjectiva é problemática, não significa que é um problema insolúvel, mas tão só que exige uma atitude praxica e um esforço acrescido, para o diálogo, visando a compreensão do outro e a reciprocidade.

princípios éticos essenciais, que orientam a acção para si próprio e na direcção dos outros. Mas o corpo foi sempre o alvo de uma miríade de olhares, alguns suspeitos, outros críticos, radicais, de alguma banalidade, mas nunca indiferença.

O meu corpo, na perspectiva fenomenológica contemporânea, é uma centralidade. O corpo habita o mundo, sempre em situação, num contexto histórico e em permanente devir. Com efeito, nada é estranho ao homem, tudo lhe é coexistente. Por isso só o homem se sente verdadeiramente afectado pelo mundo que o circunda – esse mundo dinâmico, fluido e absolutamente expansivo.

Importa sublinhar que o corpo não é algo circunscrito, mas um sistema aberto, com fronteiras flexíveis e coordenadas incapazes de uma determinação absoluta. Isto leva-nos para a ideia de contingência e situação. O corpo nunca pode ser pensado sem se observar a situação entre o homem e o ambiente, qualquer que seja esse ambiente. O mosaico de múltiplos fenómenos e acontecimentos decorrem da expressividade global do corpo, tendo por essência a sagacidade dos sentidos, a capacidade intelectual, psico-afectiva e plástica¹². O mundo é-me coexistente, cristaliza-se na minha consciência, nada é sem mim e eu nada sou sem ele.

Mas o corpo é desejo, é linguagem pragmática, afectiva ou erótica. Platão no *Banquete* situa o desejo no corpo. Aí parece não haver *condicionalismos* na orientação do desejo para a sua satisfação, ao contrário da perspectiva clássica da moral cristã. No Maio de 68, em nome da liberdade e do livre-arbítrio, libertou-se o corpo e o eros, o corpo revelou-se como subjectivo, emocional e erótico¹³.

É o corpo desejante que interage com o mundo e com os outros. A experiência tem carácter primordial, não é só cognição, também é emoções, sentimentos e expectativas, imagens e toda a forma de linguagem. A experiência reporta-se a um sujeito activo, desejante, na plenitude da subjectividade. Nessa medida, o corpo busca outro corpo, também ele desejante. Mas o que acontece quando o corpo problematiza o desejo, sofre as intermitências desse desejo e leva o sujeito a interrogar permanentemente o mundo? Talvez surja o desespero existencial, como em André Malraux e Kierkegaard, a angústia existencial, como em Heidegger e Sartre, talvez a indiferença e o alheamento, como em Camus ou o terror da dissolução da identidade, do trágico e do absurdo, como em Kafka ou ainda o conflito com o sagrado, como em Saramago.

O corpo é situado no espaço e no tempo, é o corpo sujeito ou o corpo vivido em

¹² Sublinhe-se, por exemplo, o fenómeno da *motricidade*, o sentido absoluto do movimento, a plasticidade da forma, bem evidentes no *ballet* e na dança em geral.

¹³ Cf. Almeida, M. – “Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação”, p. 13.

primeira pessoa. É deste facto, que é mistério, que decorre a sua finitude, a vulnerabilidade e o sofrimento.¹⁴ Mas o corpo é também palavra e silêncio. Tudo em nós são palavras, tudo é linguagem. Por isso, a literatura é o grande teatro da humanidade, em cuja narrativa se inscreve a cultura, a forma da totalidade humana. E assim, diz Merleau-Ponty, “Nunca a literatura foi tão ‘filosófica’ como no século XX, reflectiu tanto sobre a linguagem, sobre a verdade, sobre o sentido do acto de escrever”.¹⁵

Neste sentido, o corpo abre-se ao mundo numa tensão dialéctica. “Se a consciência é o meio no qual o corpo se abre ao mundo, o corpo, por sua vez, marca o enraizamento do nosso ser-no-mundo.”¹⁶ E é nesta perspectiva tensional da alteridade que acontece o encontro, o diálogo e a relação cuidativa¹⁷. Esta, por sua vez, é a expressão do cuidar do enfermeiro, da solicitude para com o outro, no sentido que lhe dá Ricoeur, em *O si-mesmo como um outro*. A intersubjectividade é um jogo de sedução, o lugar onde se dá o encontro e o desencontro, tecido pela palavra, silêncio e presença, mas também pela ausência e solidão. O Outro, da exterioridade absoluta, anuncia-se no rosto e diz “eis-me aqui”¹⁸, remete-me para uma passividade tensa que me intima a uma resposta e à responsabilidade por ele¹⁹. A relação com o rosto é uma relação ética²⁰, logo assimétrica. O corpo desejante, por certo, desencadeia padrões comunicativos essenciais na relação cuidativa.

A ética e a fenomenologia adquirem especial relevo para a compreensão do corpo próprio situado no mundo e em relação com o outro. O discurso ético, como é desejável, atinge o próprio cidadão, as suas relações familiares, sociais e de trabalho. Tem por referência a *vida boa* e o sentido da *praxis* humana. Para Ladrière o discurso ético deve-se sobretudo a duas razões: por um lado, as tradições morais parecem incapazes de responder aos novos desafios, permitindo um certo coeficiente de relativismo; por outro, o desenvolvimento exponencial do conhecimento técnico e científico trouxe novos cenários e situações problemáticas que a reflexão moral tradicional parece não saber resolver²¹.

Por sua vez, a fenomenologia é o regresso às *coisas mesmas*, através de uma atitude radical de *suspensão* do mundo natural, de uma certa *ingenuidade*, despida de pré-conceitos

¹⁴ Renaud, I. – “O corpo vivido”, pp. 85-86.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. – *Sinais*, p. 236.

¹⁶ Renaud, I. – “O corpo vivido”, p. 86.

¹⁷ Cf. Marcos, M. – *Sujeito e comunicação*.

¹⁸ Cf. Brito, J. – *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas*, p. 79.

¹⁹ Levinas, E. – *Totalidade e infinito*, p. 223.

²⁰ *Ibidem*, p. 178.

²¹ Ladrière, J. – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 21.

científicos. A fenomenologia é uma pura descrição dos fenómenos que se mostram na nossa experiência exactamente como ela é, sem explicação ou análise²². Há assim uma relação de intencionalidade da consciência com o mundo, valorizando o vivido e a subjectividade e visando a essência do objecto. A vantagem da fenomenologia é que permite uma aproximação entre a consciência e o mundo, mantendo cada um a sua realidade. Mas a fenomenologia não é a descrição do mundo realizada pela consciência, pois “A descrição directa deixa-nos ao nível do pensamento objectivo, e nós necessitamos de atingir o originário (...), encontrar o fundamento da existência.”²³

Neste contexto, a investigação pretende dar resposta a uma questão geral que consiste em compreender como o corpo desejante se projecta no diálogo da relação cuidativa, ou seja, na intersubjectividade. Assim, pretendo reflectir sobre a fenomenologia do corpo e a sua implicação no cuidado humano, descrever a atitude ética da pessoa na dinâmica da relação cuidativa, descrever a abertura intersubjectiva da pessoa doente na perspectiva do cuidado humano e compreender a função expressiva da linguagem na fenomenologia da relação intersubjectiva.

Em termos metodológicos, as linhas fundamentais da investigação decorrem segundo a perspectiva ética e o ponto de vista da fenomenologia, sob a mediação constante da hermenêutica, no âmbito da filosofia contemporânea, numa espécie de triangulação. Neste sentido, como núcleo central, parto da teoria filosófica de Paul Ricoeur, Merleau-Ponty e Levinas, mas também da filosofia de Sartre, Heidegger e outros. Na leitura de textos, procuro tornar visíveis as ideias significativas que podem revelar-se a pedra angular para a compreensão do corpo na relação cuidativa. Não se trata, assim, de percorrer um caminho único, à volta de um autor ou de um único ponto de vista, mas trilhar um caminho convergente, no sentido do respeito pelo corpo próprio e da sua visibilidade no mundo, em contexto de cuidado e de vulnerabilidade. Por outro lado, esta atitude prende-se ainda com o facto de que os modelos cuidativos de enfermagem são diversos, porque diversas são as perspectivas do cuidado humano, considerando em situação o corpo saudável e o corpo doente. No entanto, pela fundamentação filosófica, recusando o dualismo cartesiano, oriento a minha investigação pela perspectiva do cuidar, próprio dos modelos do *caring*, com os quais me identifico, destacando a autora Jean Watson. Mas esta não é, por assim dizer, uma investigação sobre a *praxis* da enfermagem, embora a ela faça referência, mas pelo que lhe é *a*

²² Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, pp. 1-3.

²³ Ferreira, A. – **Finitude e ontologia**, p. 81.

priori. Nessa medida não é minha preocupação, à partida, indagar dos *olhares* da enfermagem e do saber e conhecimento *instituído*.

Procuo ainda descrever e, em alguma medida, interpretar narrativas pessoais de enfermeiros sobre a sua experiência vivida de cuidar e ser cuidado, pois revelam fenómenos que se relacionam com o modo de percepção do corpo e com a eticidade da relação intersubjectiva, em contexto de cuidado humano.

Por outro lado, as ideias dos autores entrelaçam-se na minha subjectividade e na minha experiência vivida, que se relaciona com a formação de enfermeiros, o exercício profissional da enfermagem e a condição de utente dos serviços de saúde. A subjectividade exige liberdade de pensamento, e, por isso, introduzo a minha perspectiva sobre os temas, reflectindo com os autores.

A estrutura da investigação assenta em três capítulos nucleares. No primeiro capítulo abordo a questão do corpo desejante, isto é, o corpo subjectivo e o desejo. Percorro um itinerário desde a noção geral do corpo objectivo até ao corpo exposto na sua vulnerabilidade humana, em que a dor e o sofrimento são fenómenos marcantes na existência corpórea e espiritual do sujeito. O corpo manifesta-se na sua facticidade e na relação com o mundo. Por isso, o corpo vivido, o corpo pessoa, sensível e afectivo, tende para a realização de um projecto de vida singular. Nessa medida, a pessoa exerce a sua temporalidade, em que o desejo e a imaginação a projectam para o futuro, mas sempre sob a referência de um mundo cultural próprio.

No segundo capítulo problematizo o silêncio falante e a expectativa do outro perante as modalidades do silêncio e da palavra. A linguagem emerge, em todos os sentidos, quase sempre expressiva e reveladora do corpo próprio e do mundo, pela fala, gestos e narrativa. Mas tudo principia na perspectiva ética de Paul Ricoeur, em concreto, nos conceitos de *vida boa*, solicitude e justiça. É pela *praxis* que o sujeito se modifica para melhor e reinventa o mundo, dando-lhe um rosto humano. Assim, a relação cuidativa é sempre um encontro de dois mundos intersubjectivos, em que a palavra e o silêncio expressam fenómenos que se prendem com a pessoa em situação. Muitas vezes revela-se a doença, que, sem hesitações, questiona a realidade existencial e ontológica da pessoa e parece fazer colapsar o tempo e fechar o futuro ao projecto pessoal.

Por último, no capítulo três descrevo a relação ética entre desiguais, em que a intersubjectividade se mostra na sua plenitude, pela estima de si, solicitude e respeito. O outro, na perspectiva de Levinas, nesta relação de proximidade e distância, apresenta-se como

rosto, induz a minha passividade e o seu apelo remete-me para uma responsabilidade inquestionável. Devo responder sem condições ao apelo do outro, tê-lo ao meu cuidado. Em contexto de cuidado, sou confrontado com o dever e os imperativos da acção. O compromisso profissional excede o estrito carácter deontológico, para se revelar como promessa feita ao outro e que deverá ser mantida no tempo. Por isso, faço uma reflexão sobre o segredo e a responsabilidade profissional segundo a moldura do código deontológico do enfermeiro. Estar em relação com o outro não é apenas estar na sua proximidade, mas exige presença, vinculação e compromisso. Neste capítulo introduzo as narrativas de enfermeiros sobre cuidar e ser cuidado. Através de um diálogo permanente com o mundo, mediado pela consciência intencional, o meu corpo é o lugar do sonho, da imaginação e de uma *praxis* autónoma e reflectida. No entanto, na minha temporalidade, tenho a percepção da minha finitude e de uma totalização que me foge a todo o momento. A morte não me é estranha, *ela* paira no meu horizonte como uma sentença irreversível.

Importa referir que os capítulos da investigação não se furtam uns aos outros, isto é, não se assumem isolados por inteiro, pois a minha reflexão expande-se numa perspectiva diacrónica e hermenêutica, mas sempre sob o fio condutor do corpo vivido e da relação cuidativa. Por outro lado, há uma tentativa de interligação da reflexão teórica com a realidade quotidiana e os padrões de vida da pessoa saudável ou doente, em especial na prática dos cuidados.

CAPÍTULO I

O CHAMAMENTO DO CORPO DESEJANTE

Todo o ser que viveu a aventura humana sou eu.

M. Yourcenar, *Memória de Adriano*

O sujeito tem um corpo, exerce a sua “existência” sob o olhar vigilante da consciência e da vontade; é-lhe inerente, por outro lado, a temporalidade e o contexto histórico em que “aparece”¹.

A existência não é apenas o facto de existir como ser físico, mas, no sentido ético, designa “(...) o modo de ser específico do homem, que é radicalmente diferente da forma de ser das coisas, quer naturais quer artificiais”².

É, por isso, a própria realidade humana, ela mesma, com um propósito definido. Pode dizer-se então que uma das coordenadas da própria existência individual é a dimensão ética. A vida humana singular tende a realizar a existência e pressupõe a adesão a um projecto de vida, não só da própria pessoa mas também entrelaçado na existência dos outros.

Esta “existência” como “modo de ser”, ético por excelência, realiza-se em cada um dos seres humanos, por assim dizer, “existentes”. A existência configura-se “(...) distribuída numa pluralidade de existentes, em interacção uns com os outros”³.

Ladrière sublinha que o ser humano existe na arquitectura biológica e, nesse sentido físico, como uma coisa entre as demais. No entanto, isto é só aparente, pois o homem é uma consciência: ele tem capacidade de entendimento, antecipa o seu próprio futuro, exterioriza e comunica os seus sentimentos e impressões, exprime o seu reconhecimento, apela ao outro, é solícito, é um ser religioso, concebe a transcendência da sua própria vida e do mundo. E tudo interligado, segundo um princípio de unidade entre o comportamento de cariz biológico e a consciência⁴.

O homem é acção, é um ser de desejo. Nessa medida, como ser desejante, procura o acesso ao mundo – ele é uma presença no mundo –, para se realizar como pessoa humana.

¹ Cf. Ladrière, J. – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, pp. 24-29.

² “(...) le mode d'être caractéristique de l'homme, en tant qu'il est radicalement distinct du mode d'être des choses, qu'il s'agisse des choses naturelles ou des artefacts”. *Ibidem*, p. 24.

³ “(...) la distribution de l'existence en une pluralité d'existantes, en interaction les uns avec les autres”. *Ibidem*, p. 34.

⁴ *Ibidem*, p. 25

Assim, a corporeidade é a expressão dinâmica do corpo vivido, e da perspectiva relacional da pessoa.

Por sua vez, a consciência é afectada pela temporalidade, em que tudo pode estar presente ou ausente. Esta fruição entre passado e futuro, eles próprios, pela consciência, tornados presentes, cria uma tensão que alimenta, no quotidiano, a realização da pessoa e do seu projecto de vida.

I. 1. DO CORPO OBJECTIVO AO CORPO PRÓPRIO

À travers sa corporéité, l'homme fait du monde la mesure de son expérience.

Le Breton, *Anthropologie du corps et modernité*

O corpo humano, ao longo da aventura histórica, foi sempre visto sob diferentes perspectivas, as quais se relacionam com a cultura, os sistemas de pensamento e os sistemas representacionais da sua materialidade e espiritualidade. A verdade é que o corpo, na generalidade, foi entendido como mistério: visto como o ser nuclear da vida humana ou como um simples invólucro da espiritualidade e da alma. Por isso, o corpo oscilou sempre numa metamorfose de interesses do próprio sujeito, das famílias, das religiões, das comunidades e do poder político.

Na Europa Medieval, em certos períodos, o corpo é negado ou renegado para um plano obscuro, silenciado ao máximo, por vezes até no limiar da vergonha e da repulsa. O sujeito não devia *mostrar* o seu corpo e as suas diferentes manifestações e faculdades, sob pena de penalização moral. Este quadro deve-se, em grande medida, às ideias vigentes sobre a finalidade do corpo, da vida e da própria existência humana. O corpo era simplesmente o receptáculo da alma. Era necessário conservá-lo minimamente e, por vezes, mortificá-lo, para expiação das faltas, para assim possibilitar a continuidade da alma. Ao homem exigia-se que fosse um ser sem paixões, e ao corpo era negado o desejo e a capacidade expressiva.

A cultura, a moral e o estado do próprio desenvolvimento científico contribuíram para esta visão limitada e ambígua do corpo. Impunha-se, nessa medida, o entendimento do conceito de objecto, restrito e mecanicista. O conceito de objecto aplicado ao corpo, e por extensão ao próprio sujeito, espelhava uma ideia dualista do homem. Assim, Merleau-Ponty diz que o objecto “(...) existe *partes extra partes* e que, por conseguinte, só admite entre as suas partes ou entre si mesmo e os outros objectos relações exteriores e mecânicas, seja no sentido estrito de um movimento recebido e transmitido, seja no sentido amplo de uma

A religião tem aqui alguma relevância. Com efeito, a religião, em geral, penitenciava o corpo, visando o seu apagamento, pois os fenómenos da carne e toda a expressividade do corpo seriam lesivos para o culto e ordem divinos. Não restam dúvidas, nesta medida, que houve um retrocesso acentuado no entendimento do corpo, face à cultura clássica. Aliás, situação similar se verifica nos diferentes ramos do conhecimento, a qual muito contribuiu para o obscurantismo e estagnação civilizacional da cultura e das sociedades europeias, designadamente até ao Renascimento.

O corpo é esvaziado da consciência, da percepção e do sentido existencial. Não são relevantes as suas emoções, as vivências e as experiências, como não é bem vista a criatividade e as novas ideias que procuram a mudança e a concepção de outros saberes.

Contudo, em plena Idade Moderna, a investigação da medicina com o surgimento de várias obras, impôs-se à fisiognomonia, dando um carácter científico ao olhar que se lançava sobre o corpo humano. A medicina não se limita à observação do invólucro corporal, mas dissecar o corpo, extraindo elementos de anatomia e fisiologia². “O olhar atravessa a superfície do corpo, a anatomia penetra o homem interior (...)”³. Um outro dado importante foi o tratado de William Harvey, em 1628, que descreve os mecanismos da circulação sanguínea. Autêntica revolução científica, esta descoberta agita a fisiologia do corpo humano. O corpo sujeita-se, como qualquer objecto, às leis físicas das forças e dos fluidos, torna-se corpo entre corpos. O seu funcionamento é autónomo, o corpo é pura mecânica, é um autómato⁴.

Os anatomistas ganham projecção no estudo do corpo humano, quer no campo da medicina quer no campo das artes. Leonardo da Vinci afirma-se como anatomista exímio interessado sobretudo nos aspectos biomecânicos do corpo. Por seu lado, Miguel Ângelo, como anatomista, preocupa-se com a estética e o sentido da perfeição dos movimentos do corpo.

Descartes deu início à filosofia moderna e induziu uma influência notável no pensamento filosófico moderno que perdurou até aos finais do século XIX. É inegável o poder argumentativo, de um racionalismo incisivo que parecia estabelecer-se como dogma. A verdade baseava-se num critério inteligível, alcançada pelo método dedutivo, assente na dúvida metódica, e que não passava pelo sensível. Pelo contrário, os sentidos são

¹ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 111.

² Cf. Richir, M. – **Le corps**, pp. 25-28.

³ Courtine, J.-J.; Haroche, C. – **História do rosto**, p. 68

⁴ *Ibidem*, p. 69.

enganadores, fazendo crer que coisas que não o são pareçam ser reais. Deus, como ideia inata, dá finalmente a certeza da verdade dos sentidos, pois não seria credível que Deus enganasse o homem. Por isso, o homem é um ser que além do pensamento (*res cogitans*), possui um corpo (*res extensa*). Daqui resulta o famoso dualismo cartesiano, de carácter metafísico, que reduz o corpo ao corpo-objecto ou corpo-máquina. Como refere Le Breton, “Com Descartes o corpo é submetido a uma metáfora mecânica, é indicativo da mudança de ponto de vista. Em contraste, a metáfora orgânica é mais rara para designar o campo social. O individualismo ganhou um espaço considerável”.⁵

É Descartes que transporta para a filosofia e para a moral o ponto de vista da nova fisiologia. Assim, “(...) o corpo é abandonado à mecânica, os direitos da alma são salvaguardados na metafísica e os efeitos da alma sobre o corpo são pensados na ordem das paixões”⁶. O corpo é matéria, é um organismo, e o homem interior é ainda um homem orgânico, mecanicista, apesar da sua invisibilidade comum.

Esta perspectiva é bem realçada na citação de Descartes, no *Traité de l’homme*:

“Quero que considerem estas funções como produzindo-se naturalmente no seio da máquina em virtude da própria disposição das suas partes, como fazem nem mais nem menos os movimentos de um relógio ou de outro autómato a partir dos pesos e das rodas, de forma que não há necessidade de supor interiormente uma alma vegetativa ou sensível, nem algum princípio de vida além do seu sangue.”⁷

A perspectiva cartesiana considera, por isso, que a essência da matéria se manifesta nos corpos, e reside na sua extensão: “(...) a natureza da matéria, ou do corpo, não consiste em ser uma coisa dura ou com peso, mas somente uma substância que se estende em comprimento, largura e profundidade. É a substância extensa, diferente da substância pensante”⁸.

Não será fácil ultrapassar esta perspectiva dualista, já que se enraíza profundamente na cultura e na ciência ocidental, muito pela acção do positivismo e do experimentalismo⁹. Este dualismo não tem a sua origem apenas no *cogito* cartesiano, mas enraíza-se também nos atomistas italianos do *quattrocento*, como é notório no *De corporis humani fabrica* (1543), de

⁵ “Chez Descartes le corps est soumis à une métaphore mécanique, fait révélateur du glissement opéré. À l’inverse, la métaphore organique se fait plus rare pour designer le champ sociale. L’individualisme a gagné un terrain considérable.” Le Breton, D. – *Anthrophologie du corps et modernité*, p. 75.

⁶ Courtine, J.-J.; Haroche, C. – **História do rosto**, p. 69.

⁷ Descartes, R. *apud Ibidem*, p. 69.

⁸ Corpo [Em linha].

⁹ É notória nesta problemática a acção de Claude Bernard e a relevância da sua obra *Introdução ao estudo da medicina experimental*. Considera-se um dos principais cientistas que iniciou o método experimental (1865) e o fundador da medicina experimental.

Vesálio¹⁰. O saber anatómico estabelece um corte do homem consigo próprio, com o mundo e com os outros: o corpo anatómico é um resíduo, vazio e distancia-se do homem, sendo até depreciado¹¹. A unidade da pessoa fragmenta-se, o pensamento não impregna esse corpo ausente do próprio sujeito.

Desta forma, como refere Soares,

“O homem cartesiano é uma ‘colagem’ entre um espírito que se reduz a pensamento e um corpo-máquina, redutível à sua extensão. Por um lado, a dimensão pública do corpo, que se expõe facilmente e se dá a conhecer como objecto científico, por outro lado, a privacidade do pensamento, não acessível senão ao próprio sujeito que com ele se identifica.”¹²

Se Descartes, pelo processo da dúvida metódica, “suspende” o mundo corpóreo, num percurso metafísico até Deus, quando regressa verifica-se que o corpo que “suspendeu”, não é o mesmo que reencontrou no final do processo. A visão mecanicista toma forma definitiva¹³. Na verdade, a diferença verifica-se no facto de que “(...) o primeiro ser o corpo real tal como é experimentado na vivência quotidiana, enquanto o segundo é o corpo tal como o entendimento o organiza nessa imagem dócil, feita de naturezas simples, sujeito ao domínio do *ego* e à sua vontade de poder”¹⁴.

Assim, também aqui se verificou uma ruptura, pois a mudança e a alteração da perspectiva alterou de forma significativa a visão sobre o corpo. Dá-se, assim, uma ruptura ontológica, isto é, uma ruptura entre *res cogitans* e *res extensa*, acompanhada por uma ruptura gnoseológica e metodológica entre o sujeito e o objecto do conhecimento, e ainda de uma ruptura epistemológica entre o senso comum e a ciência. Por outro lado, acontece também uma ruptura antropológica entre corpo e alma e uma ruptura ética entre liberdade e necessidade¹⁵. Por outras palavras, novas perspectivas vêm investir de paixão, emoções e sentimentos o sujeito dotado de razão. O conceito de corpo modifica-se, passando a ser o

¹⁰ Cf. Le Breton, D. – *Anthropologie du corps et modernité*, pp. 51-78.

¹¹ Cf. Marzano-Parisoli, M. – **Pensar o corpo**, pp. 75-79.

¹² Soares, M. – **Expressões do corpo**, p. 32.

¹³ No livro *As paixões da alma*, Descartes estuda a questão das paixões, na linha do seu pensamento, opondo-se às teorias anteriores, e buscando um sentido ético. Também aí emerge a questão da alma e do corpo e a união deste com a alma. Em geral, a alma seria a sede das paixões e o corpo a sede das acções. Na verdade, o corpo não tem a faculdade do pensamento, esse é do domínio da alma, pois o corpo é extensão (*res extensa*). No entanto, segundo André, Descartes, nesta questão, parece dar alguma relevância ao corpo que se mostra uma espécie de outro corpo. Com efeito, “(...) há que sublinhar que desde o início é o corpo humano que é definido como o sujeito activo das paixões, ou, por outras palavras, o sujeito das paixões é definido como um sujeito corpóreo. Isso é claro desde que se distingue *acção* de *paixão* com base na distinção entre *quem* ou *o que faz acontecer* algo e *quem* ou *o que acusa os efeitos* desse acontecimento (...)”. Cf. André, A. – **Pensamento e afectividade**, p. 29.

¹⁴ *Ibidem*, p. 22.

¹⁵ *Ibidem*, p. 15.

Do corpo objectivo ao corpo próprio
centro do interesse não apenas da medicina e da filosofia, mas de outras ciências como a antropologia e a psicologia.

A religião e certas filosofias vêem o corpo como uma fronteira que deve ser ultrapassada para aceder ao verdadeiro entendimento do eu e do universo. Para a biomedicina o corpo humano tem sido visto como máquina humana biológica. Com efeito, o corpo objectivo descrito pela biologia não passa de uma abstracção em relação à experiência do corpo vivido, pois precede esta e põe entre parêntesis a experiência vivida de cada ser humano no seu próprio corpo.

Mais recentemente, a fenomenologia entende o corpo como o lugar que dá acesso ao conhecimento do mundo e cuja compreensão só é possível pela aceitação do eu como “ser-no-mundo”. A perspectiva fenomenológica vem colocar o corpo na mediação relacional com o Outro, na intersubjectividade e na relação com o mundo. O corpo não é visto segundo a dualidade tradicional, mas num sentido de unicidade, como o corpo próprio. A corporeidade revela a forte ligação do homem ao mundo.

“A consciência não tem autonomia relativamente ao corpo, não pode ser tratada como entidade independente uma vez que ela só existe na sua encarnação. O corpo próprio distingue-se, em Merleau-Ponty, dos outros corpos físicos, o corpo é um todo, indivisível da consciência. Como totalidade, o corpo, vive o espaço e o tempo e é a própria expressão do ser-no-mundo.”¹⁶

O corpo próprio é, assim, o corpo vivido, é uma dimensão da minha própria existência. Não se trata apenas do corpo em si, o corpo pessoa, mas é o corpo para cada um, e a sua maneira de habitar o mundo, no campo fenomenológico – e também a mistura do *em si* e do *para o outro*.¹⁷ De forma incessante, o corpo próprio, na sua relação osmótica com o mundo, tenta esquivar-se, como acontece na ciência, a um tratamento inadequado e impositivo. Essa fuga ao entendimento e prática de um corpo objecto, limitado e estático, procura o verdadeiro sentido do corpo. E assim o corpo transita do mundo objectivo e, por fios de intencionalidade que o ligam ao ambiente, revela o sujeito que percebe e que capta o mundo¹⁸.

Por outro lado, Merleau-Ponty afirma que “O corpo é o nosso meio geral de ter um mundo”¹⁹. É pelo corpo, ele próprio indissociável da consciência, que é possível o acesso ao

¹⁶ Babo, M. – Para uma semiótica do corpo [Em linha].

¹⁷ Madison, G. – *La phénoménologie de Merleau-Ponty*, pp. 43-44.

¹⁸ Cf. Merleau-Ponty, M. – *Fenomenologia da percepção*, p. 110.

¹⁹ *Ibidem*, p. 203.

mundo, um mundo que é construído pelo próprio sujeito. “Mas eu não estou diante do meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou o meu corpo”²⁰. Não se vislumbra, pois, distanciamento entre o corpo, a consciência e o mundo. O corpo não é um ser absolutamente objectivo, mas é uma totalidade indivisível, é o corpo sujeito.

O corpo próprio, aberto ao mundo, serve de ponto de partida. “A corporeidade aparece como charneira, articulação, quiasma e já não como unidade psicofisiológica (...). O corpo é a origem de todos os pontos de vista, projecto e mediação do mundo objectivo e intersubjectivo, num jogo relacional inesgotável”²¹. É através do corpo fenómeno que o sujeito está presente no mundo, aos outros e às coisas, em plena reciprocidade. De igual forma, a consciência não é uma interioridade absoluta, presença de si a si, mas também presença corporal no mundo²².

No âmbito da antropologia do corpo, Mauss afirmou que “(...) o corpo é ao mesmo tempo a ferramenta original com que os humanos moldam o seu mundo e a substância original a partir da qual o mundo humano é moldado”²³, o que faz do corpo a matéria-prima que será moldada pela cultura. Para este autor toda a expressão do corpo era aprendida, numa interdependência dos domínios físico, psicossocial e social. Neste sentido, a antropologia do corpo deve incluir uma teoria da emoção²⁴, a experiência sentida e reflectida. O corpo é um corpo cultural e representacional, num constante excedente, pelo efeito da expressividade e da reciprocidade²⁵.

Por seu lado, Almeida afirma:

“(...) o corpo não é apenas uma entidade física que possuímos (...). Ele é um sistema-acção, um modo de *praxis*, e a sua imersão prática nas interações quotidianas é essencial para a narrativa da auto-identidade. Em termos de *self* e auto-identidade, Giddens presta atenção sobretudo à aparência, posturas, sensualidade e regimes do corpo”²⁶.

Há uma cumplicidade de corpos na sociedade civil, na relação do viver em comum. É verdade que essa cumplicidade, muitas vezes, é ambígua e de grande opacidade. Por isso, perpassa nas relações pessoais o silêncio e a linguagem, a dissimulação e a sinceridade, o recolhimento em si e a compaixão, a solidariedade. Assim, as formas na vida civil dão

²⁰ *Ibidem*, pp. 207-208.

²¹ Renaud, I. – “Corpo”, p. 1180.

²² *Ibidem*, p. 1180.

²³ Mauss, M. *apud* Almeida, M. – “Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação”, p. 4.

²⁴ No final do século XX, as neurociências e as ciências cognitivas deram realce à emoção. Damásio demonstrou que “(...) a emoção faz parte integrante dos processos de raciocínio e tomada de decisão, para o pior e para o melhor”. (...) A emoção bem dirigida parece ser o sistema de apoio sem o qual o edifício da razão não pode funcionar eficazmente”, mas a emoção não substitui a razão. Damásio, A. – **O sentimento de si**, pp. 61-62.

²⁵ Cf. Almeida, M. – “Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação”, p. 8.

²⁶ *Ibidem*, p. 8.

Do corpo objectivo ao corpo próprio proximidade às pessoas, mas também cultivam a distância. E aí reside o constrangimento, mas também a protecção²⁷.

Por seu lado, o poder político, desde sempre, espiou as pessoas na sua organização social. Não se trata de as leis substituírem os costumes – dada a sua perigosidade –, mas que a própria sociedade ordene as maneiras de ser, de falar, de intervir, de mostrar o corpo, de estabelecer relações entre as pessoas, sob um controlo *natural*. O poder político sempre revelou grande atenção às iniciativas da sociedade civil, olhando-as geralmente como uma ameaça à própria organização política. Por isso, não é de estranhar que lhe dedique tempo a controlá-las, tendo por último desejo uma domesticação efectiva²⁸.

Sem dúvida, como se sabe desde Aristóteles, que a comunidade e a sociedade civil fundamenta a sociedade política. A intervenção do sujeito, a percepção do eu e da permuta de relações com o outro, em que o corpo é omnipresente, reinventa continuamente o diálogo e a abertura ao outro, aquém do plano da lei, mas que fundamenta a civilidade, a igualdade e a justiça, premissas essenciais da forma política da cidadania²⁹.

A verdade é que “O corpo tornou-se para o homem contemporâneo o seu único modo de vida. Mantido, cuidado e prolongado na sua existência, o corpo humano é a única matéria de ser sobre a qual o indivíduo pensa poder agir livremente”³⁰. O seu espírito inscreve-se na textura do corpo e dessa forma o personaliza.

Agora o desejo individual tende a estabelecer uma teia de relações humanas, reais ou virtuais, redesenhando o corpo humano, incorporando as tecnologias *high-tech* para definir e dar visibilidade ao seu corpo amado³¹. “Amar o seu corpo é um sentimento sensível, resultando das interacções do sujeito com o seu meio”³². Por isso, o corpo incorpora diversos aparelhos biossensoriais para intensificação da sua sensibilidade: auscultadores, *mini-discs*, *walkmans*, telemóveis, máquinas para exercício físico, contraceptivos. O mundo parece entrar no sujeito para satisfação do desejo e induzir a transformação do corpo, segundo a sua vontade³³.

Num cenário biotecnológico, o corpo próprio avança, não se escusa a incorporar elementos electrónicos e da engenharia para reparação ou substituição de órgãos doentes ou

²⁷ Courtine, J.-J.; Haroche, C. – **História do rosto**, p. 229.

²⁸ *Ibidem*, p. 229. Esta problemática, para não recuar mais no tempo, foi incisiva na organização política do século XX, e em diferentes sistemas políticos – isso é que é estranho. Mas infelizmente não se esgotou e perdura na actualidade, em múltiplos países. Por isso, faz sentido o exercício da cidadania, dentro da organização social, para prevenir abusos de poder político.

²⁹ Cf. *Ibidem*, p. 230.

³⁰ Andrieu, B. – **A nova filosofia do corpo**, p. 13.

³¹ Cf. *Ibidem*, p. 16.

³² *Ibidem*, p. 16.

³³ *Ibidem*, p. 16.

amputados. Desta forma minimizam-se as deficiências na capacidade biológica e mental do corpo, o que favorece a sua interacção com o mundo. É um gesto radical, pois a reconstrução de partes do corpo, em que o biológico e o artificial se combinam, permitindo o segundo, pelo menos, a realização da função biológica. Neste sentido, muitos de nós somos seres biónicos, pois incorporamos materiais mecânicos e electrónicos para manter algumas das funções biológicas do corpo. É o caso, por exemplo, de uma prótese do joelho ou da anca, de um *pacemaker*, de uma lente ocular. O corpo próprio parece realizar uma síntese entre o orgânico e o artificial e tornar-se um corpo cibernético.

Mais uma vez o corpo se reajusta à sua existência num tempo actual. O importante é, sem dúvida, que seja capaz de alcançar o mundo, e que ao apelo da realidade todos os seus gestos respondam a essa realidade, como no tempo passado. A saúde, o bem-estar e a felicidade são o espelho dessa cumplicidade que o corpo e a mente têm com o *artificial*³⁴. Nesta medida, se por um lado se abre um mundo fascinante, por outro, introduz-se a problemática bioética. Norbert Weiner, em 1964, termina o seu livro referindo exactamente: “(...) torna-se justificável e útil a analogia que se estabelece geralmente entre o corpo político e o corpo do indivíduo. É ao corpo político que muitas considerações da ética devem aplicar-se e aplicar-se àquela parte da religião que é, em essência, uma paráfrase da ética”³⁵. Se o homem quiser ir mais longe, nesta possibilidade cibernética, não estaremos distantes do verdadeiro *cyborg*³⁶. Neste caso, já não é a restauração da função, o melhor possível, mas a maximização da função, ou até a aquisição de novas funções. Por outro lado, o *cyborg* seria uma alternativa aos dualismos ocidentais (corpo-espírito, homem-mulher, etc.).³⁷

Há ainda outras variáveis do domínio do conhecimento e da dimensão política que podem gerar perplexidades, mas que se afastam da centralidade desta investigação. A tecnologia é uma forma de poder, de submissão do biológico – isto parece evidente³⁸. Em certa medida trata-se de um poder colectivo ou centralizado. Por outro lado, a percepção do poder individual emerge da ligação fluida, como se o indivíduo fosse senhor de um poder *visível*, muitas vezes inconsciente.

³⁴ Desde sempre o homem manuseou o mundo, partindo do seu corpo. Por isso, acedeu ao infinitamente pequeno e ao infinitamente grande, descobrindo o microscópio e o telescópio. Estes artefactos aumentaram a capacidade humana, uma espécie de extensão dos seus sentidos, para compreensão da realidade e benefício da humanidade. O artificial era exterior ao corpo, embora muito familiar; agora o artificial impregna-se no corpo, coabita com ele, dá-lhe outras possibilidades ou restaura em larga medida as anteriores.

³⁵ Wiener, N. – **Deus, golem & cia**, p. 93.

³⁶ *Cybernetic organism*.

³⁷ Cf. Haraway, D. – *A cyborg manifesto: science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century*. Cf. Wiener, N. – **Deus, golem & cia**. Cf. Le Breton, D. – *Anthropologie du corps et modernité*, pp. 322-327.

³⁸ Foucault, M. – **História da sexualidade I**.

A tecnologia informática revela-se, assim, como o veículo que possibilita a expressão dos mais variados sentimentos e emoções. É qualquer coisa absolutamente *necessária* para manter uma ligação no ciberespaço, mesmo vazia, mas potencial. O indivíduo deixa de estar só, isolado, para passar a ter o sentido de *pertença* a um grande grupo. A rede técnica converte-se numa rede de corpos, ideias, consciências. É entendida como uma maravilha, uma fascinação. O corpo não resiste até fazer aparecer diferentes possibilidades que, em sentido geral, se cristalizam em nebulosas de prazer e satisfação.³⁹

Nesta dinâmica, embora de forma sub-reptícia, não é estranho o poder e a vinculação. Pertencer ao grupo revela um certo *status* de poder. Pode instalar-se uma espécie de solidariedade e protecção, ninguém está sozinho. A comunicação cursa por painéis com uma certa opacidade, o que pode ser uma vantagem. Não importa como o outro é, importa a imagem que eu construo dele. Paradoxal, em certa medida, pois pode haver distorção da própria consciência individual. O objectivo é a satisfação irremediável do desejo ou da necessidade, mas também a obtenção de um prazer tangível, embora só exista, geralmente, na esfera do imaginário. A imaginação invade o corpo e vice-versa. O corpo fica impregnado por miríades de sensações que o mantêm irremediavelmente desejante e desejado.

A componente física liberta substâncias altamente poderosas como os neurotransmissores, as hormonas e algumas substâncias quase secretas como as endorfinas e as feromonas⁴⁰. A componente psíquica, enraizada no corpo, desenvolve a química do desejo, expande o próprio corpo. Há pois circularidade entre a consciência, o corpo e o mundo.

A amizade, o amor e a relação com o outro, não é apenas uma opção, é também um imperativo biológico. “As emoções, a personalidade, o desejo, tudo brota da carne e das substâncias químicas”⁴¹. A partir da matriz biológica o homem dá um sentido à sua existência, pela experiência, consciência intencional e cultura.

“O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projectos e empenhar-se continuamente neles”⁴². O sujeito, assim, tem um vínculo absoluto com o seu corpo, ele é o seu corpo e realiza todas as suas experiências através do seu corpo.

³⁹ A imagem triangular edipiana (pai-mãe-eu), em certos casos, pode estar presente, tornando emergente um “complexo nuclear”. A psicanálise considera, por um lado, para cada sujeito, “(...) *uma série intensiva de pulsões, afectos e relações* (...)”; por outro, que “(...) *a coexistência em extensão dos sujeitos em-si e as suas múltiplas interações: é o Édipo de grupo, que reúne colaterais, descendentes e ascendentes* (...)”. Deleuze, G.; Guattari, F. – **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**, p. 53.

⁴⁰ Cf. Ackerman, D. – **Uma história natural do amor**, p. 183.

⁴¹ *Ibidem*, p. 181.

⁴² Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 122.

O corpo é então não só o mediador, mas o terreno onde fazemos acontecer as possibilidades. É verdade que a própria ligação pode “reagir” à pressão preferencial, mas esse é um problema para outra análise. Se não estiver lá o corpo – a ligação mantém-se numa espécie de “estado estacionário”, como a aranha que espera na teia, furtiva. Quando o infeliz insecto se precipita sobre a finíssima rede, faz oscilar a teia, em menor ou maior grau, dependendo da sua energia, peso, etc. A aranha, embora possa parecer indiferente, ela também participa nesse jogo oscilatório, induzindo uma espécie de movimento perturbador. Assim também acontece no contacto afectivo do corpo humano, pois é um corpo-pessoa.

A ligação, em última análise, visa o prazer, às vezes efémero, mas sempre prazer. E este só se exprime na plenitude quando o corpo é envolvido na sua totalidade, isto é, quando as diferentes dimensões corpóreas se interpenetram e emergem em fenómenos sinérgicos. Não é de estranhar que a ligação técnica, revestida de uma erótica generalizada, venha privilegiar “(...) a mínima oportunidade para alcançar ligações humanas: belas, livres e justas, o que, em última instância, é um assunto político⁴³”.

Como sublinha Miranda, vive-se uma verdadeira euforia da multiplicidade. Parece não haver outra hipótese que não seja a de estar ligado ou desligado. A *erótica generalizada* vem a caminho, sustentada pelo Eros tecnológico. No xadrez onde tudo acontece, parece que o essencial é de facto a qualidade humana das “ligações”⁴⁴. Esta qualidade passa pela resposta do corpo no “mundo global da conectividade”, no que respeita às emoções, sentimentos e alcance do bem e da felicidade.

De uma outra maneira, é ainda a relação corpo-máquina que pode promover a relação do próprio corpo. A medicina, sobretudo em certos momentos da sua história, entendia o corpo como máquina – uma máquina esplêndida! Todo o artificial era copiado da máquina humana. Não foi assim que Leonardo da Vinci criou múltiplos modelos *arquitectados* no humano, transpondo a estrutura de funcionamento de acordo com o corpo humano ou com alguns dos seus órgãos, por analogia? Na actualidade, muitos modelos tecnologicamente avançados inspiram-se no mundo animal. O artificial nunca está desligado inteiramente do humano, antes sofre uma metamorfose estrutural e de qualidade diferente⁴⁵.

⁴³ Miranda, J. – “Para uma crítica das ligações técnicas”, p. 277.

⁴⁴ Cf. Miranda, J. – “Cibercultura: as ligações na era da técnica”.

⁴⁵ Veja-se, por exemplo, a semelhança no *funcionamento* do olho humano e do sistema óptico de uma máquina fotográfica.

Num dado momento, quase tudo é artificial sem deixar nunca de ser humano. Para Kunst, o corpo, ao revelar cada vez mais os seus segredos, torna-se vazio e artificial, sucumbe em definitivo à sistematização, generalização, controlo e expectativas universais⁴⁶. A consciência, parecendo estar acima da natureza, pode ser a estrutura que dá um sentido à ligação/desligação. A busca incessante do Outro – esse outro tantas vezes ameaçador – seria facilitada pelas capacidades tecnológicas, mesmo se tudo fosse uma ilusão. Mas a consciência não é errante, ela habita o corpo, partilha com ele a intencionalidade. Mesmo uma visão dicotómica nunca consegue neutralizar a teia de relações intrínsecas entre consciência, corpo e mundo.

Na era da comunicação digital, que caracteriza a actualidade, o corpo *entrelaça-se* nos ambientes virtuais, lança-se no infinito, sem medidas, sem coordenadas, sempre mais invisível do que visível. Trata-se de um universo plasmático, expansivo, mas que se contrai inexoravelmente e devolve o corpo a si próprio. Tenho ainda um corpo que se fragmenta para o outro num universo desejante, por demais erótico, mas dissimulado nas roupagens de um anonimato reciclável.

Ao que parece os fenómenos psíquicos e mentais que ocorrem na pessoa, na virtualidade da comunicação digital, apesar da não presença física do outro, implicam também o surgimento de fenómenos físicos resultantes da actividade biológica e emocional⁴⁷. Por sua vez, os fenómenos psíquicos podem distanciar-se no tempo, o que configura uma manifestação permanente, gerando uma série de fenómenos circulares identificáveis para o sujeito e para os outros. O desejo, metamorfoseado num prazer que permanece “suspenso”, torna-se lábil e tende para um limite problemático, se não há a sua consumação ou sublimação.

As intervenções no corpo – cosmética, plástica e reconstrutiva –, em grande parte pela acção da cirurgia, induzem uma espécie de mutação do corpo, autêntica metamorfose que culmina no corpo remodelado. Por um lado afirma-se o corpo, por outro nega-se como ele é, deseja-se um outro corpo, um invólucro à minha medida ou, talvez, à medida e ao desejo dos outros. E isso é, parece-me, pouco ético e problematizante para um futuro de rosto humano.

Talvez por isso, como se vê na obra *Admirável mundo novo*, de Aldous Huxley, se

⁴⁶ Kunst, B. – “«Quero partilhar-te – que me fazes?» Aterrado e imóvel: o corpo íntimo”, pp. 243-256.

⁴⁷ A presença física pode manifestar-se, contudo, através da imagem, dinâmica ou fixa, mas mesmo essa pode sofrer dissimulação e composição artificial, numa cultura da aparência, para não dizer da falsidade. No entanto, apesar das questões, não menosprezo a importância da tecnologia em geral, e em particular, na comunicação. A tecnologia tem uma importância decisiva na área da saúde, logo nas intervenções cuidativas e na melhoria da qualidade dos cuidados de saúde.

reformule a ideia de autonomia e liberdade e se questione a verdadeira essência do homem. Isto é, se ele deseja ser ele próprio – com todas as limitações, dúvidas e (in)capacidades –, ou se deseja ser um outro, reconstruído, cibernético, biónico, talvez com poderes que extrapolam a sua compreensão actual, mas em que a singularidade, o desejo e as emoções sejam apenas uma reminiscência de um passado frágil, mas profundamente humano, na miséria e na grandeza.

Porque nada seria conquistado, resultante de uma *praxis* interventiva e estruturante para o homem. A amizade, o amor, a solicitude cuidativa, seriam imagens de uma arqueologia do conhecimento e de uma historicidade longínqua. Será real a ameaça da perda do corpo? O *artificial* entranha-se visceralmente no corpo, numa biocriação perfilhada pelo poder político, a textura não é mais a dos afectos, a existência é monótona e vazia. O corpo é proteico, híbrido, simulado. E, mais uma vez, da maravilha do meu corpo actual, desde o passado se questiona, em síntese, *quo vadis homo sapiens?*

I. 2. A CORPOREIDADE VISÍVEL E A CORPOREIDADE LATENTE

Quero dizer uma coisa aos que desprezam o corpo. Aquilo que desprezam é a substância a que devem respeito.

Nietzsche, Assim falava Zarathustra

Na sua interacção com o mundo, isto é, com toda a realidade perceptível, o sujeito faz emergir um conjunto de fenómenos que se libertam intrinsecamente do seu corpo. Estes fenómenos decorrem da corporeidade própria de cada um, dos matizes da sua singularidade. Se alguns aspectos são uma evidência empírica, outros há que transparecem apenas, insinuam-se, adivinham-se, como se estivessem camuflados, sendo necessário a observação cuidada e uma atitude analítica e reflexiva. Ou seja, devem ser objecto de análise, compreensão e interpretação conforme a situação e o contexto. No entanto, a significação de cada fenómeno depende muito da atitude e da perspectiva do olhar. Por seu lado, este funda-se na matriz sociocultural do sujeito e nos contextos epistemológicos e científicos existentes num determinado momento histórico.

Assim, nas últimas décadas, depois de um positivismo científico quase irrefutável, e da sua vertente experimental¹, a fenomenologia assumiu-se como uma nova filosofia na tentativa de fazer aparecer a manifestação própria das coisas, pela reflexão, simples análise e descrição dos seus fenómenos. A reflexão fenomenológica procura restituir o vivido, elaborando uma descrição adequada e em pormenor. O termo fenomenologia significa:

“(...) estudo dos fenómenos, isto é, daquilo que aparece à consciência, daquilo que é dado. Trata-se de explorar este dado, a própria coisa que se percebe, em que se pensa, de que se fala, evitando forjar hipóteses, tanto sobre o laço que une o fenómeno com o ser de que é fenómeno, como sobre o laço que o une com o Eu para quem é fenómeno”².

¹ A ciência experimental procura relações de causa e efeito entre os fenómenos, por forma a estabelecer uma constante na sua ocorrência. Por isso, multiplica as observações e as experiências para construir uma correlação entre as variáveis em estudo, explicar o fenómeno e, através da estatística, atingir um elevado grau de certeza e objectividade. Dessa forma, pode elaborar leis e teorias, visando a universalização. A realidade fica, por assim dizer, *formatada*, e qualquer fenómeno a estudar no futuro deve *encaixar* na matriz construída. No entanto, a própria ciência, em geral, procura reformular, com alguma frequência, as leis e as teorias.

² Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 9.

Assim, a reflexão procura compreender o objecto e deve conservar os seus caracteres descritivos, não se trata de uma razão universal, mas antes uma operação criadora. Por isso, a fenomenologia fala de um *campo* transcendental, pois a reflexão é incapaz de abarcar o mundo no seu olhar, porque dispõe apenas de uma visão parcial desse mundo³.

Neste sentido, Merleau-Ponty refere o seguinte:

“(...) a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um *campo* transcendental. Esta palavra significa que a reflexão nunca tem sob o seu olhar o mundo inteiro e a pluralidade das mónadas desdobradas e objectivadas, que ela só dispõe de uma visão parcial e de uma potência limitada. É por isso que a fenomenologia é uma fenomenologia, quer dizer, estuda a *aparência* do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade previamente dada”⁴.

O objecto da fenomenologia é, assim, o aparecer enquanto aparecer. Não é, por isso, a forma das coisas, mas a sua manifestação pura, pois o *fenómeno* é “(...) tudo aquilo que nos é imediatamente dado”⁵. Por outro lado, “A fenomenologia não considera os objectos no ‘como’ da sua doação; ela examina antes este ‘como’ como tal, próprio da doação, o aparecer enquanto tal.”⁶

Por isso, importa olhar o fenómeno sem qualquer pressuposto prévio, descrevê-lo apenas exactamente como se apresenta ao sujeito, recusando qualquer tipo de explicação. Isso não pressupõe que a fenomenologia recuse a ciência, bem pelo contrário, ela procura dar credibilidade e solidez à estrutura científica. Com efeito, como sublinha Lyotard, “(...) a fenomenologia tenta, não substituir as ciências do homem, mas afinar a sua problemática, seleccionando os seus resultados e reorientando a pesquisa”⁷.

Também França sublinha que a fenomenologia, de facto, se ocupa do “(...) mundo enquanto vivido e do humano enquanto vivência, sendo que a compreensão fenomenológica do mundo consiste em descobrir a sua génese intencional na consciência, num registo intuitivo e descritivo”⁸. A relação com o mundo cursa pela intersubjectividade, mas deve entender-se que para a fenomenologia a consciência é sempre no singular, assim como o mundo, que é o meu mundo e que é possível através do meu corpo⁹.

Esta nova perspectiva inicia-se com Husserl. Com efeito, a fenomenologia de Husserl

³ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 95.

⁴ *Ibidem*, pp. 95-96.

⁵ Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, p. 39.

⁶ Azevedo, S. – “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”, p. 89.

⁷ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 10.

⁸ França, A. – **A emergência da consciência bioética e o cuidar**, p. 284.

⁹ *Ibidem*, p. 285.

– fenomenologia transcendental ou fenomenologia “constitutiva” – é uma nova filosofia¹⁰, por isso muito diferente de outras abordagens. Isto significa, por exemplo, que a psicologia e todas as ciências positivas têm uma atitude natural, isto é, empírica, enquanto a filosofia fenomenológica serve-se de uma atitude transcendental. Há, aqui, uma diferença nítida entre as análises fenomenológicas e as análises psicológicas referentes a um determinado tema¹¹. A atitude transcendental surge, assim, da “redução” que delimita a subjectividade transcendental, e o “campo” transcendental.

Com Husserl a fenomenologia põs o mundo *entre parêntesis*, liga-se a ele por uma pura relação de intencionalidade, que parte do eu para o objecto, não visando o mundo como é percebido pela ciência, mas antes pelo sentido eidético universal desse objecto, ou a “existência absoluta” desse objecto¹². Por isso, Husserl faz o regresso às *coisas mesmas*, valoriza a intencionalidade da consciência, dá atenção ao vivido, à subjectividade e ao seu papel¹³. Neste sentido, Merleau-Ponty escreve que a redução eidética “(...) é a resolução de fazer o mundo aparecer tal como ele é antes de qualquer retorno sobre nós mesmos, é a ambição de igualar a reflexão à vida irreflectida da consciência”¹⁴.

O *pôr entre parêntesis* da fenomenologia, “(...) consiste, em primeiro lugar, em dispensar uma cultura, uma história, em refazer todo o saber elevando-se a um não saber radical”¹⁵. O ponto de partida da fenomenologia são os dados imediatos da consciência, no sentido de fundamentar o suporte do conhecimento científico vertido pela ciência empírica. Por isso, ela tem um estilo interrogativo, é radical, sendo notório o seu inacabamento¹⁶.

O sentido eidético é a própria essência de um dado objecto, que se manifesta através de polaridades fenoménicas, mas idêntico apesar de ocorrerem variações. Logo a essência, isto é, o *eidos*, “(...) é apenas aquilo em que a *própria coisa* se me revelou numa doação *originária*”¹⁷. A fenomenologia limita-se, assim, a descrever a essência das coisas, que é anterior à experiência, e em que a observação é sujeita a uma correcção constante. A essência é imanente a todo o objecto, sendo apreendida pela consciência do sujeito.

Não há, pois, compreensão prévia do objecto. Ao contrário da interpretação das ciências empíricas, a contingência é admitida como possibilidade da essência ser diferente do

¹⁰ Merleau-Ponty, M. – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 21.

¹¹ *Ibidem*, p. 21.

¹² Cf. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

¹³ Cf. Husserl, E. – **A ideia da fenomenologia**.

¹⁴ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 13.

¹⁵ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 8.

¹⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 18-19.

que é. Por isso, a fenomenologia defende que é necessário definir as leis eidéticas que orientam o conhecimento científico, pois a cada ciência empírica deve corresponder uma ciência eidética.¹⁸

A fenomenologia, na medida em que é uma filosofia do *cogito* e uma ciência eidética, tem relação próxima com as ciências humanas empíricas, e “(...) instala-se no âmago destas ciências, no coração do facto, assim realizando a verdade da filosofia, que consiste em extrair a essência do *interior* do próprio concreto (...)”¹⁹. Por isso, a fenomenologia, ao procurar a essência do objecto, está *antes* de qualquer experimentação ou objectivação, regressando ao *efectivamente vivido* pelo sujeito.

Lyotard é categórico e afirma que, no âmbito da fenomenologia, “É preciso *ir às próprias coisas*, descrevê-las correctamente e elaborar, com base nessa descrição, uma interpretação do seu *sentido*; é a única objectividade verdadeira”²⁰. Pois o homem não é uma coisa, e importa estabelecer a distinção entre um fenómeno físico e um fenómeno humano. Ou seja, antes de explicar é preciso fazer compreender²¹.

Para captar o vivido é necessário uma atenta descrição dos objectos, que tenha em conta a própria descrição da consciência do sujeito, através da redução fenomenológica. Esta redução “(...) apreende de novo o sujeito na sua subjectividade, arrancando-o à sua alienação no seio do mundo natural, e garante que a descrição concerne mesmo à consciência efectivamente real e não a um substituto mais ou menos objectivado daquela”²².

Merleau-Ponty acentua que “A fenomenologia distingue expressamente entre o método ‘eidético’ e o método ‘indutivo’ (isto é, experimental) e não contesta nunca a legitimidade deste”²³. Ou seja, a fenomenologia não menospreza outros métodos de abordagem, mas entende que a sua perspectiva é imprescindível para o entendimento do mundo, exactamente por *ver* as coisas como elas *parecem* ser, sem qualquer espécie de pré-conceito ou norma positiva. Trata-se, pois, de captar a essência das coisas, coisas que se abrem num horizonte e num número múltiplo de perspectivas. Merleau-Ponty acrescenta ainda que “(...) a fenomenologia não é nem um materialismo nem uma filosofia do espírito. A sua operação específica consiste em desvelar o estrato pré-teorético em que as duas

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 21. Embora a perspectiva fenomenológica possa ser utilizada em qualquer ciência, ela parece estar mais direccionada para as Ciências Humanas.

¹⁹ *Ibidem*, p. 63.

²⁰ *Ibidem*, p. 93.

²¹ A fenomenologia apresenta três linhas de acção: a transcendental, com Husserl; a existencial, com Jean-Paul Sartre e Maurice Merleau-Ponty; e a hermenêutica, com Hans Gadamer e Martin Heidegger. Cf. Bernardo, G. – Fenomenologia [Em linha].

²² Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 61.

²³ Merleau-Ponty, M. – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 22.

idealizações encontram o seu direito relativo e são simultaneamente superadas”²⁴.
A corporeidade *visível* e a corporeidade *latente*

Levinas realça um sentido muito específico e direccionado:

“A fenomenologia é a evocação dos pensamentos – das intenções subentendidas – mal entendidas – do pensamento que está no mundo. Reflexão completa, necessária à verdade, ainda que o seu exercício efectivo houvesse de fazer aparecer os seus limites. Presença do filósofo junto das coisas, sem ilusão, sem retórica, no seu verdadeiro estatuto (...).”²⁵

O filósofo da eticidade do rosto realça ainda que a fenomenologia “É o novo vigor dado à ideia medieval de intencionalidade da consciência: toda a consciência é consciência de alguma coisa, não é descritível sem referência ao objecto que ela ‘pretende’.”²⁶

O método fenomenológico consiste numa redução, isto é, em retirar tudo o que é acessório ao objecto para retermos apenas a sua essência. Tudo se passa na intuição do vivido, do mundo percebido, pois é o local de toda a evidência originária. Assim, o objecto da redução é, em geral, *toda a transcendência* (todo o em si)²⁷. O objectivo é procurar a génese do sentido, pela desconstrução do conhecimento, e *voltar* às coisas antes desse conhecimento, numa atitude *ingénua*²⁸.

Colocar o mundo entre parêntesis é ter uma atitude apriorística face às coisas, fazer uma suspensão, um compasso de espera, e, pela *redução (epoché)*, o mundo que nos rodeia não é apenas existente, mas percebe-se como *fenómeno de existência*²⁹. Na medida em que o Eu está imbricado com o mundo natural, também ele é reduzido. Por isso, o sujeito deve abster-se de qualquer ideia a si relativa como existente. Mas este Eu é o mesmo da redução, por isso se denomina por *Eu* puro. Assim, “a *epoché* é o método universal por meio do qual me apreendo como Eu puro”³⁰. A *epoché* não se trata de uma operação lógica, mas um processo que permite o acesso a um novo modo de “existência”, isto é, a existência transcendental absoluta, que, para tal, requer um acto de liberdade. Por isso, a *epoché* revela o objecto que é visado ou o fenómeno³¹.

Na percepção, a coisa revela várias faces e está sempre “(...) aberta a horizontes de

²⁴ Merleau-Ponty, M. – *Sinais*, p. 248.

²⁵ Levinas, E. – *Ética e infinito*, p. 23.

²⁶ *Ibidem*, p. 24.

²⁷ Lyotard, J.-F. – *A fenomenologia*, p. 27.

²⁸ França, A. – *A emergência da consciência bioética e o cuidar*, p. 29.

²⁹ Husserl, E. – *Meditações cartesianas*.

³⁰ Lyotard, J.-F. – *A fenomenologia*, pp. 28-29.

³¹ Cf. França, A. – *A emergência da consciência bioética e o cuidar*, p. 26.

indeterminação (...)”³², há uma diversidade de percepções interactivas que se fundem na unidade perceptiva. “É por isso que jamais a coisa me pode ser dada como um *absoluto*”³³.

Deve entender-se que a coisa e o mundo não são apodícticos, pois pode duvidar-se deles, não terem existência. A redução revela, assim, a contingência do mundo. Por outro lado, o sujeito da redução (Eu puro)³⁴ “(...) é evidente a si mesmo de uma evidência apodíctica, o que significa que o fluxo de vivências que o constitui, enquanto se aparece a si mesmo, não pode ser posto em questão, nem na sua essência, nem na sua existência”³⁵.

A percepção do sujeito, neste sentido, é a doação originária das coisas, que ao pôr o mundo entre parêntesis, significa “(...) o olhar da consciência sobre si mesma, transforma a direcção desse olhar e levanta, ao suspender o mundo, o véu que ocultava ao Eu a sua própria verdade”³⁶. Contudo, o Eu continua a ser o que é, *entrelaçado* com o mundo.

Na fenomenologia a intencionalidade da consciência é um dado imprescindível, na medida em que ocupa o centro do pensamento fenomenológico, e estabelece a relação do sujeito e da situação. Assim, quer o sujeito quer a situação só se definem dentro e por esta relação³⁷. Husserl, nas *Meditações cartesianas*, afirma: “A palavra *intencionalidade* significa apenas que esta particularidade intrínseca e geral que a consciência tem de ser consciência de qualquer coisa, de trazer, na sua qualidade de *cogito*, o seu *cogitatum* em si próprio”³⁸.

De facto, o princípio é de que a consciência é consciência de alguma coisa, esta é a sua verdadeira essência. Neste sentido, “É porque a consciência é intencionalidade que é possível efectuar a redução sem perder o que é reduzido: reduzir é, no fundo, transformar o dado em face a face, em fenómeno, e revelar assim os caracteres essenciais do Eu (...)”³⁹. Por isso, pela análise intencional, a redução possibilita a descrição da relação sujeito-objecto.

A verdade do mundo e das coisas não se procura num sentimento, porque este não dá garantias de nada, mas na experiência vivida da verdade, isto é, na evidência. Esta, segundo Lyotard, “(...) é o modo originário da intencionalidade, isto é, o momento da consciência em que a *própria coisa* de que se fala se dá em carne e osso, em pessoa, à consciência, em que a

³² Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 29.

³³ *Ibidem*, p. 29.

³⁴ “O Eu puro não é uma coisa, pois não se dá a si próprio como a coisa lhe é dada”, por isso não pode ser reduzido. *Ibidem*, p. 29.

³⁵ *Ibidem*, p. 31.

³⁶ *Ibidem*, p. 33.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 69.

³⁸ Husserl, E. – **Meditações cartesianas**, p. 71.

³⁹ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 37.

intuição é *preenchida*”⁴⁰. Não é estranho que, para a compreensão de um objecto (ou um valor), eu procure entrelaçar a minha experiência vivida com as experiências vividas dos outros, sobre o mesmo fenómeno, para obter uma *experiência presente* do próprio objecto.

Pelo exposto, nos contextos de saúde-doença, a captação dos fenómenos passa pela posição do observador nas diferentes perspectivas. Na perspectiva biomédica, o médico observe o corpo da pessoa sob vários prismas, com o fim de captar uma *totalidade* que lhe escapa⁴¹. No entanto, esta perspectiva tem sido bastante redutora por valorizar os aspectos explicativos de uma situação mais ou menos objectiva, em detrimento de aspectos descritivos e de cada fenómeno que emerge da pessoa. A doença é valorizada, de suma importância, porque é necessário classificá-la dentro de uma tipificação pré-existente, que se assume como norma, e que exige – também ela –, uma resposta rápida. O problema, no fundo, é a omissão que é feita aos fenómenos que não *encaixam*, pelo menos aparentemente, nessa situação de doença, e que habitualmente são desvalorizados. Ou seja, os sinais e sintomas são decalcados numa perspectiva anterior, numa matriz conceptual que pressupõe a explicação da situação. Entra-se, assim, num mundo que se constitui por partes mais ou menos *autónomas* e, em consequência, é nítida a não observância global dos princípios éticos fundamentais⁴². Por outro lado, o olhar do médico está dependente de outros profissionais, de especialistas que, muitas vezes, nem olham o doente, apenas interpretam os dados da tecnologia. O corpo próprio é reduzido ao corpo objecto⁴³.

Embora com menos expressão, o problema reside também na enfermagem. Esta ciência, humanista por excelência, como se deve notar ao longo desta investigação, tem uma perspectiva holística da pessoa, captando não apenas os sinais e sintomas *explicativos* de determinada doença, mas também os fenómenos que se manifestam na pessoa e que explicitam sentimentos e estados de alma como, por exemplo: alegria, tristeza, sofrimento,

⁴⁰ *Ibidem*, p. 47.

⁴¹ Esta *totalidade* é, por assim dizer, segmentária porque apreende um conjunto de sinais e sintomas, visando não tanto a pessoa integral, mas sobretudo uma *entidade* que emerge dessa pessoa, ou seja, a doença. No entanto, a *história clínica*, quando correctamente elaborada, permite o acesso a múltiplos aspectos pessoais que revelam bastante bem a totalidade da pessoa. De igual forma, a *história de enfermagem* visa uma abordagem holística da pessoa humana, por forma a equacionar uma atitude cuidativa de cariz individual, personalizada e global. Entendo que, da interacção das duas técnicas é possível caminhar para uma compreensão da individualidade de cada um, sempre diferente, e atingir elevados padrões de qualidade na prestação de cuidados de saúde (médicos e de enfermagem).

⁴² Esta não observância não é, na generalidade, *consciente* e premeditada. É, antes, uma atitude quase reflexa que se revela *adequada*, face a uma prática continuada do médico, no âmbito do seu saber específico (muitas vezes do domínio da especialidade), e da própria necessidade *urgente* da pessoa doente obter uma resposta para o seu problema, num quadro de algum paternalismo. No entanto, de forma progressiva, a Europa, seguindo os passos dos Estados Unidos da América, tem alterado esta forma de acção, pela responsabilização recíproca dos intervenientes, logo também pela observância rigorosa dos seus direitos. O consentimento informado é, nesta perspectiva, uma pedra basilar.

⁴³ Marzano-Parisoli, M. – **Pensar o corpo**, 78.

desânimo e revolta. Isto é dizer que a satisfação das necessidades fundamentais da pessoa não está confinada à existência objectiva de uma determinada doença, mas à compreensão, análise e interpretação dos fenómenos que emanam da sua corporeidade. A fenomenologia tem aqui uma relevância considerável⁴⁴.

Colocada a perspectiva fenomenológica, e antes mesmo da análise da corporeidade e dos fenómenos que lhe são presentes, entendo como necessário teorizar sobre os conceitos “ser humano” e “pessoa humana”. A sua compreensão quanto ao que é “visível” ao outro e ao que é “latente”, talvez seja mais conseguida, pois é no corpo que habita a pessoa e decorre a sua existência, pela interacção de diferentes variáveis internas e externas. O modo de aparecer do corpo, isto é, a corporeidade ela mesma, tem relação próxima com a subjectividade da pessoa.

O conceito de “pessoa humana” situa-se no plano da filosofia fenomenológica e da ética, e tem sido reformulado sucessivamente ao longo dos tempos. O itinerário histórico desse conceito evidencia a dimensão temporal da identidade pessoal, e permite “(...) compreender o ser da pessoa, do início até ao fim da sua existência”⁴⁵. O conceito de pessoa é, em simultâneo, de raiz ontológica e ética, “(...) tal como mostra a análise do *respeito* e do *reconhecimento*, sem os quais não se pode compreender a identidade pessoal”⁴⁶.

Na verdade, nem sempre se entende correctamente o sentido do reconhecimento ético da pessoa. No mundo da saúde e da ciência é preciso que seja observada, com o rigor extremo, a “(...) insuperável finitude e vulnerabilidade da existência humana”⁴⁷. O mesmo se deve aplicar, de resto, na relação interpessoal que a pessoa exerce no seu agir. No entanto, o desejo da ciência e o desejo pessoal de cada um raramente atingem níveis de harmonia e cumplicidade, sucedendo-se rupturas e contradições que importa evitar, na observância estrita da autonomia e da liberdade da pessoa.

Assim, surge a questão: “o que é o homem?” Esta é uma questão que se perde na fundura do tempo, pelo menos a partir do momento em que o homem esboça uma capacidade de reflexão e pensamento crítico. É também um problema remoto dos primórdios da filosofia e que permanece, sempre incisivo, na contemporaneidade.

Com efeito, as respostas a esta questão mudaram ao longo do tempo e marcam

⁴⁴ Cf. Watson, J. – **Enfermagem: ciência humana e cuidar. Uma teoria de enfermagem.**

⁴⁵ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 265.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 265.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 265.

indelevelmente a evolução do pensamento reflexivo e o progresso da cultura em geral. No momento em que a resposta ocorre como corolário da reflexão conceptual, isto é, lógica e abstracta, a mesma resposta passa a ser do domínio da filosofia. A resposta fundamenta-se, assim, na antropologia filosófica. É verdade que a filosofia surge do mito, que tudo tentava explicar com narrativas que se relacionam com um tempo primordial inexistente para nós e sob uma perspectiva cronológica. Ao superar o patamar cronológico, a filosofia fixa-se no “lógico”, ou seja, no plano conceptual. Não foi um processo rápido, e os pré-socráticos não atingiram o nível conceptual, tal era a relevância do imaginário. Ao suprimir a componente narrativa do mito, os pré-socráticos, como Parménides, permitem que as respostas sejam elaboradas acedendo ao conceito. Essa é a atitude da filosofia até ao presente, na incessante procura da verdade, da origem das coisas e da sua existência⁴⁸.

O discurso filosófico sobre o homem pode ser algo hermético para a pessoa em geral. No entanto, como refere Michel Renaud, é possível ser mais explícito quanto a esta matéria. É o que se passa, por exemplo, sobre a resposta à questão antes enunciada: “(...) Heidegger caracteriza o ser humano de um modo compreensível (...), o homem é este ente que vive o ser ou o seu ser na modalidade da compreensão do ser”⁴⁹.

O homem é um ser em situação, envolvido sempre em circunstâncias de vida. Decorre da sua capacidade intelectual problematizar a sua própria existência, questionando a realidade global, quer física quer vivida, partindo de si, do seu corpo próprio, da sua consciência. Por isso se entende como um ser que faz aparecer as coisas, passando estas a incorporar o seu mundo e a adquirir uma significação. Por isso, Santo Agostinho refere “Tornei-me questão para mim mesmo.”⁵⁰

Importa equacionar, contudo, a perspectiva clássica ou tradicional sobre o conceito de ser humano e o conceito de pessoa humana, para chegarmos à actualidade, onde o sentido existencial e o vivido, nas circunstâncias da situação sociocultural, adquirem uma relevância fundamental. Na verdade, conforme refere Michel Renaud, “Nos últimos séculos, o conceito de pessoa humana não foi um dos conceitos-chave da reflexão filosófica”⁵¹, com algumas excepções, como a definição de pessoa em Kant. Parece, pois, haver “(...) uma certa desconfiança da filosofia moderna e contemporânea para com a «pessoa»”⁵². Foi a bioética,

⁴⁸ Cf. *Ibidem*, p. 266.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 266.

⁵⁰ Citação de memória.

⁵¹ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 267.

⁵² *Ibidem*, p. 267.

Na Grécia antiga desenvolveu-se de forma significativa a interrogação sobre o ser humano, mas não a partir do conceito grego de pessoa. Na tentativa de compreender o que, para nós, é uma pessoa, era o termo genérico “homem” (*antrôphos*) que emergia. A palavra latina *persona* vem do grego *prosôpon*. Este termo, do ponto de vista etimológico, tem relação “(...) com uma raiz que evoca a face, o rosto, o que se apresenta à vista (...)”, remetendo a raiz *op* para o ver. Daí o sentido, no teatro, de máscara e do carácter do personagem representado pelo actor. Só mais tarde o termo latino *persona* iria significar “pessoa”, nomeadamente no âmbito do direito romano. Aqui o termo pessoa designa, em primeiro lugar, um sujeito detentor de direitos, como ainda hoje se observa na designação “pessoa jurídica”. Note-se que, neste âmbito, o termo pessoa designa não apenas o sujeito individual, mas também grupos de sujeitos, isto é, uma “pessoa colectiva”⁵⁴.

O direito romano é, quanto a esta matéria, um avanço significativo, mas sobretudo na vertente jurídica. Isto significa que a lei jurídica é feita pelos homens, privilegiando o legislador os aspectos que entende para a harmonia social, e talvez menos os aspectos antropológicos e filosóficos que caracterizam a “pessoa”. Com o cristianismo verifica-se um novo investimento na “pessoa”, cuja matriz chega aos nossos dias. Somos, pois, herdeiros da cultura greco-latina e da cultura judaico-cristã. Nessa medida, são as controvérsias sobre a pessoa de Cristo e a personalidade de Deus que dão um impulso muito forte para a reflexão filosófica e teológica sobre o conceito de pessoa. Após o Concílio de Niceia (325), Boécio definiu a pessoa como “substância individual de natureza racional”. Conceito que, em rigor, se coaduna com a expressão de Aristóteles “o homem é um animal racional (*zôon logon echon*)”⁵⁵. Esta perspectiva da pessoa vista pela presença da razão, percorre toda a escolástica da Idade Média. Deve-se a Tomás de Aquino uma nova perspectiva essencial para a compreensão da pessoa no seu mundo e no mundo dos outros. Com este autor, a pessoa, como ser racional, passa também a definir-se como um ser de relação (*esse ad*). Esta perspectiva, por assim dizer, fluidifica, desde já, os contornos da pessoa e a sua própria construção⁵⁶.

Neste longo período histórico não há grandes avanços, muito pela organização social e política, estagnação do conhecimento e, de certa forma, retrocesso quanto às culturas acima

⁵³ *Ibidem*, p. 267.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 268.

⁵⁵ Em Tomás de Aquino é nítida a influência da filosofia de Aristóteles, sendo designada por aristotelismo cristão. No séc. XIX, toda a sua obra foi reconhecida como a base da teologia católica. A sua filosofia é conhecida como tomismo.

⁵⁶ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 268.

enunciadas. Será com o Renascimento, com o despertar da letargia de séculos, que vamos assistir a novas perspectivas sobre o entendimento do significado de pessoa. É aqui que a reflexão filosófica sobre o ser humano assume por inteiro que o conceito de pessoa é um pilar fundamental.

Na filosofia moderna, como refere Michel Renaud, “Descartes analisa o ser humano a partir da posição do Cogito (*cogito ergo sum*), o que lhe permite abordá-lo antes de mais nada como consciência em acto e como extensão”⁵⁷. Subsiste contudo o problema da unidade das duas “substâncias” – pensante e extensa –, o que problematiza a unidade substancial das duas substâncias, que permitiria entender o que é o homem. O conceito de pessoa é ainda preterido para pensar o ser humano. A tradição moderna continua o mesmo caminho. Com efeito, Kant articula o sujeito transcendental com a consciência empírica, sendo apenas na teoria da ética que introduz o conceito de pessoa como fim-em-si, muito observada hoje pela bioética. Kant, importa referir, centra no campo do *agir* o sentido de ser “pessoa”.

A posição kantiana quanto à pessoa, segundo Ricoeur, encerra um conteúdo prático e ontológico. A pessoa, ao invés da coisa, não pode ser usada ou trocada, pois essa é a sua forma de existir.

“A existência reveste aqui um carácter ao mesmo tempo prático e ontológico: prático, no sentido de que é na maneira de agir, de *tratar* o outro, que se verifica a diferença entre os modos de ser; ontológico, no sentido de que a proposição ‘a natureza racional existe como fim em si’ é uma proposição existencial.”⁵⁸

O sistema dialéctico de Hegel remete também para a acção intersubjectiva como o fundamento da determinação do sentido da pessoa. Assim, a pessoa é um sujeito de contrato e, no diversos campos do agir “(...) o ser humano vive relações subjectivas de natureza jurídica, moral e ético-política”⁵⁹. Hegel não traz nada de novo à questão em análise, o conceito de pessoa é pouco valorizado, pois apenas refere que pessoa é um sujeito que entra em relação com os outros sujeitos, no âmbito de contratos que têm que ver com a posse de bens externos, indo na continuidade do direito romano.

Apesar das novas perspectivas, verifica-se que na tradição filosófica não houve a preocupação em colocar a questão do momento do começo da pessoa, aspecto nuclear na bioética contemporânea. Se o ser humano era visto sob uma perspectiva dualista – corpo e alma –, então a pessoa começava quando a alma racional começava também a “informar” o

⁵⁷ *Ibidem*, p. 269.

⁵⁸ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 264.

⁵⁹ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 270.

corpo, a dar-lhe a forma ontológica do corpo.

No século XX surgem múltiplas perspectivas que procuram dar uma nova ênfase ao conceito de pessoa e a definir novas fronteiras. Dois aspectos são nucleares, ou seja, a ênfase que se colocou sobre o corpo e o tempo no homem. Mas não é ainda do ponto de vista da pessoa propriamente dita que emerge toda esta análise, mas sobretudo considerando o sujeito como consciência-de-si. Michel Renaud observa que foi com a publicação de *L'être e le néant*, na sequência dos estudos de Husserl, que o destaque na atenção filosófica vai para a relação da consciência subjectiva com o corpo⁶⁰.

Com Merleau-Ponty e Ricoeur a fenomenologia inaugura uma reflexão profunda sobre a pessoa. Estes filósofos “(...) centram-se na descrição fenomenológica da consciência encarnada ou do corpo vivido em primeira pessoa”⁶¹.

“Um dos axiomas da fenomenologia consiste em sublinhar que a consciência subjectiva deve ser apreendida a partir da sua vivência desenvolvida. Por exemplo, é em função da vida adulta que se explica o devir da criança e não é a criança que se torna o ponto de referência para compreender a vivência adulta. Do mesmo modo, é em função da saúde que se pode descrever a doença, e não o contrário.”⁶²

A fenomenologia acentua que o ser humano é consciência encarnada e, de forma permanente, abre-se ao mundo num modo muito específico. Por isso, Ortega y Gasset afirma: “Eu sou eu e as minhas circunstâncias.”⁶³ Por seu lado, Isabel Renaud refere que “A pessoa é o ser consciente que se realiza passando pelo outro, isto é, mediante a relação com o outro.”⁶⁴ Não se trata apenas de sublinhar o carácter dinâmico que está implícito na ideia de pessoa, mas a sua pessoalização íntima à relação com os outros, na esfera da intersubjectividade. Importa sublinhar, desde já, que o meu mundo não é apenas a realidade física exterior que me rodeia, mas a interiorização desse mundo pela minha consciência. Tudo se passa na relação do corpo e do tempo – corpo subjectivo e tempo vivido.

Parece estranho que a fenomenologia não tivesse privilegiado o conceito de pessoa no sentido de pensar a subjectividade encarnada e temporal. Michel Renaud, a este propósito, é de opinião que existe alguma ambiguidade no conceito de pessoa, que é em simultâneo de carácter ontológico e ético: por um lado determina o que é o ser humano no seu ser, por outro,

⁶⁰ *Ibidem*, p. 270.

⁶¹ *Ibidem*, p. 270.

⁶² *Ibidem*, pp. 270-271.

⁶³ Citação de memória.

⁶⁴ Renaud, I. – “A pessoa humana e o direito à saúde”, p. 324.

a forma de ser tratado. Ser e agir estão assim indissociáveis da dimensão pessoal do homem⁶⁵. Por exemplo, Kant destacou nitidamente a perspectiva ética, enquanto Hegel se centrou na perspectiva jurídica do agir intersubjectivo. No entanto, a perspectiva dos dois autores realça ainda a questão do agir para pensar a pessoa. Agora a problemática da pessoa centra-se sobretudo no ser, e não no agir, em concreto no âmbito da perspectiva bioética. De facto, o que “é” a pessoa? A tradição filosófica pergunta, em primeiro lugar, pelo *ser humano*, antes de perspectivar a *pessoa*. A emergência da bioética fez com que a questão da pessoa passasse a ser também uma prioridade para a filosofia⁶⁶.

Qual o melhor conceito para pensar o ser humano? Em Ricoeur é, sem dúvida, o conceito da identidade pessoal, como sustenta Michel Renaud⁶⁷. Em *O si-mesmo como um outro*, uma obra hermenêutica do si, este filósofo dá uma imagem bem nítida deste assunto, isto é, da relação entre a identidade pessoal e a alteridade intersubjectiva. “O si-mesmo como um outro sugere desde o começo que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade num grau tão íntimo, que uma não se deixa pensar sem a outra, que uma passa bastante na outra, como diríamos na linguagem hegeliana”⁶⁸. Com efeito, a expressão *si-mesmo* opõe-se ao *eu* do *ego cogito* de Descartes. Nesta medida, “(...) o ser humano não atinge nem compreende a sua identidade de modo imediato (...)”⁶⁹, sem antes passar por um conjunto de mediações.

Para Henriques a perspectiva de Ricoeur assenta na matriz fundamental de dois conceitos: *polaridade* e *abertura*. Só é possível pensar o si-mesmo partindo da alteridade, o que faz com que a identidade e a diferença sejam pensadas numa relação “inseparável e indiscernível”. Ou seja, a ipseidade e a alteridade oscilam numa estrutura polarizada, pois cada uma delas remete para o seu contrário. Por sua vez, esta polaridade remete, ao mesmo tempo, para a ideia de abertura, isto é, para uma dinâmica de “referências e integrações”, que se prende com um processo reflexivo de entendimento da transitividade e da mudança, em que a emergência do novo exige uma resposta integradora⁷⁰.

Na perspectiva socrática do “conhece-te a ti mesmo”, que atravessa toda a filosofia, a definição de conceitos e a capacidade interpretativa sente-se como diacrónica até ao presente.

⁶⁵ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 273.

⁶⁶ A perspectiva da teoria bioética faz uma inflexão significativa na forma de pensar a pessoa, pois privilegia o estatuto da pessoa, o que faz com que qualquer interrogação sobre o ser humano deva privilegiar a perspectiva ética do “agir para com a pessoa”.

⁶⁷ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 273.

⁶⁸ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 14.

⁶⁹ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 273.

⁷⁰ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, pp. 214-215.

Como compreender agora a distinção entre uma pessoa e uma coisa? A reflexão reorienta-se para a identidade, não para a substância. Dois aspectos emergem desta perspectiva. Por um lado, a questão da identidade pessoal tem que ver com a filosofia moderna do sujeito, não o sujeito pensado em geral, abstracto, mas o sujeito pensado como um ser concreto, que se compreende a si próprio. Por outro lado, a compreensão da sua identidade é de natureza hermenêutica, isto é, interpretativa. Com efeito, é por intermédio das suas acções e dos seus actos intencionais que o sujeito se exprime a si próprio.

Assim, para Ricoeur, a identidade que emerge da expressão *si-mesmo*, exige que se distingam dois sentidos da expressão “o mesmo”, isto é, o mesmo como *idem* e o mesmo como *ipse*⁷¹. Logo à identidade *idem* opõe-se ‘o que muda, o variável’. Esta identidade-*idem* não é mais do que a ‘permanência no tempo’, segundo Ricoeur, pois o *idem* assegura a permanência da pessoa ao longo do tempo, mesmo de forma involuntária, como é o caso da idade e as condições de saúde⁷². Ou seja, a identidade-*idem* assegura uma constância no meio das mutações e variações, não pode apagar a identidade-*ipse*, ou *ipseidade*. O novo sentido da palavra “o mesmo”, é agora o “outro”.

Isto quer dizer, como sublinha Michel Renaud, que “(...) a posição da identidade pessoal implica desde à partida a “o-posição” do outro ser humano, quer dizer, a sua posição como outra identidade, como identidade do outro”⁷³. A identidade-*ipse* revela que cada pessoa é diferente da outra pessoa, e conduz ao itinerário pessoal que cada um constrói mediante os actos responsáveis, logo éticos. Por seu lado, a identidade-*idem* ao revelar que a pessoa fica a ‘mesma’, idêntica a si mesma, abrange a permanência dos aspectos involuntários da personalidade. Nesta dialéctica do si próprio e do outro, no contexto enunciado, a presença do outro é essencial para a compreensão de si⁷⁴. Por outro lado, a relação do “si-próprio” com o outro não é uma relação simplista ou formal, é antes uma relação, por excelência, de natureza ética.

De igual forma Carvalho refere que o conceito de “alteridade íntima”, em Ricoeur, abre-se para a noção de “mesmidade” e de “ipseidade”. Isto significa que a “(...) identidade primeira do *si* como um *outro* reside na complementaridade de um itinerário pessoal feito não só de continuidades como de rupturas”⁷⁵. Ou seja, nota ainda este autor que a identidade

⁷¹ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 12.

⁷² Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 274.

⁷³ *Ibidem*, p. 274.

⁷⁴ É de notar que, por exemplo, para Descartes e Kant, isto não se verifica, pois não era de todo necessária a presença do outro ser humano para a afirmação do *ego cogito*.

⁷⁵ Carvalho, A. – “O outro como eu”, p. 18.

pessoal não se relaciona com “(...) uma coincidência primordial, estática e solipsista da consciência com o eu (...)”, mas é construída num percurso aberto à emergência de acontecimentos e da novidade, isto é, da alteridade.

Com Ricoeur, dá-se a integração na identidade pessoal da dimensão ontológica e ética. Ou seja, uma ontologia do ser humano implica uma teoria ética da pessoa, em que “(...) já não é possível determinar a essência do ser humano (...) sem incluir nela a existência marcada pelos actos responsáveis que delineiam o destino único de cada ser humano”⁷⁶.

Assim, o conceito de pessoa desloca-se, em certa medida, da raiz ontológica, como primeira premissa que a tem fundamentado, para a perspectiva ética que deve agora ser rigorosamente observada. Ou seja, “(...) a determinação ontológica já inclui dentro de si aquilo que chamámos a relação da identidade-ipse com a alteridade da outra pessoa, segue-se que não me posso definir como pessoa sem incluir nesta definição a minha atitude ética para com a outra pessoa”⁷⁷. Esta ideia aproxima-se da perspectiva de Levinas a propósito da dialéctica do rosto do outro, e a “dívida” do sujeito em relação a esse outro, sob pena de renegar a sua própria humanidade.

Este respeito absoluto é bem explícito na filosofia moral kantiana, ao referir-se à pessoa como fim-em-si mesma. Logo uma finalidade-em-si mais não é do que a expressão diferente de autonomia. No entanto importa referir que o conceito de autonomia, em rigor, não é idêntico em Beauchamp e Childress. Se para estes autores “(...) a autonomia implica a liberdade de escolha individual (...)”, para Kant “(...) não há autonomia sem uso racional da liberdade”⁷⁸. Assim, em Kant a autonomia e o fim-em-si intimam a um agir que se orienta nas normas que a razão dá a si própria.

Decorre desta perspectiva que o contrário de finalidade-em-si é a finalidade-para-outra-coisa, o que nos faz cair no âmbito da instrumentalização do outro. Isto é, a não-instrumentalização da identidade pessoal deriva da finalidade-em-si da pessoa humana⁷⁹. Surge aqui, com uma evidência significativa, a questão do respeito devido e do reconhecimento, assunto a analisar no decurso desta investigação.

Neste sentido, segundo Michel Renaud, o pensamento de Paul Ricoeur é aqui pertinente, pois “(...) a sua análise da identidade pessoal que implica por si próprio a relação com o outro, com a outra pessoa, significa que o respeito pelo outro é necessário para que

⁷⁶ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 275.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 276.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, p. 276.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 277.

possa conquistar a minha identidade-ipse”⁸⁰. No entanto, segundo este ponto de vista, pode questionar-se se o sujeito que não respeita o outro, que viola os seus direitos fundamentais, é ainda pessoa?

De facto, a este propósito, esta lógica de extremos não deve ser aplicada. Segundo Aristóteles o ser humano está “em potência” no que concerne à sua realização e aperfeiçoamento. De igual forma, a perspectiva de Paul Ricoeur indica que o ser humano é “*homo capax*”, pois define-se por um conjunto de capacidades, como sejam a capacidade de falar, agir, narrar e narrar-se e assumir a responsabilidade pelos seus actos ou acções⁸¹.

Esta capacidade desenrola-se em virtude da dinâmica do agir humano que enfrenta, a todo o momento, a sua natureza conflitual e que deve ser gerida pela negociação e pelo compromisso. “É da conjunção destas esferas da capacidade humana, que representam o seu poder de fazer ou a sua possibilidade de iniciativa, que se configura a identidade de cada ser humano como um ser que age e sofre.”⁸²

De facto uma coisa é a identidade pessoal estar presente na pessoa como *capacidade*, outra coisa é considerá-la *plenamente* presente. Ou, por outras palavras, essa capacidade tem a exigência intrínseca de realização, no âmbito do projecto de desenvolvimento pessoal. O conceito “*homo capax*” adquire assim uma significação mais ampla na tentativa de uma definição última de pessoa. Esta capacidade é, pois, uma possibilidade de desenvolvimento efectivo das faculdades presentes na pessoa, mas ainda não suficientemente explícitas para si e para os outros. Nesta perspectiva, a definição de pessoa a partir: “(...) do conceito de capacidade permite compreender o dinamismo pelo qual a pessoa é chamada a realizar-se a si própria. A capacidade só tem sentido em função da sua passagem, pelo menos parcial, para a realidade efectiva de que ela é a possibilidade”⁸³. A identidade pessoal é, assim, uma “capacidade” multifacetada sempre presente, mas que exige uma realização intrínseca. Isto significa então que “(...) o meu grau de realização pessoal passa pela realização do outro; nesse sentido, respeitar o outro é também respeitar-me a mim próprio, é progredir eticamente no sentido da minha *identidade-ipse*”⁸⁴.

Esta perspectiva, defende Michel Renaud, é sustentável, pois, em rigor, o sujeito não

⁸⁰ *Ibidem*, p. 277.

⁸¹ *Ibidem*, p. 277.

⁸² Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 220.

⁸³ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 286.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 278.

se considera propriamente como finalidade-em-si se não agir de modo e ao mesmo tempo, por forma a promover o outro na sua qualidade de fim-em-si. É esta reciprocidade⁸⁵ da expressão “finalidade-em-si” que permite a compreensão da *identidade-ipse*, isto é, da identidade pessoal⁸⁶.

De facto, o desenvolvimento que ocorre com frequência nas relações humanas, pressupõe que a humanidade ainda não atingiu um desenvolvimento adequado. Exige-se, pois, reciprocidade para a conquista da verdadeira identidade pessoal. Esta conquista passa, em larga medida, pelo acesso ao mundo da educação e da cultura, esteios do mundo humano, e supressão de todas as formas de abuso e de violência, expressão limite da desigualdade humana e desnivelamento entre as pessoas.

Neste quadro dialéctico, verificou-se uma inversão na relação habitual entre a teoria da finalidade-em-si e a do respeito, como explicita Michel Renaud:

“Em geral, diz-se que o ser humano deve ser *respeitado* porque é um *fim-em-si*; mas agora percebemos que mais exacto será o enunciado contrário: o ser humano é um fim-em-si porque é – e deve ser – respeitado, e será respeitado para que se construa simultaneamente a identidade pessoal, recíproca, de quem respeita e de quem é respeitado.”⁸⁷

Por outro lado, pode argumentar-se que a identidade pessoal está fragmentada em várias partes, à maneira da perspectiva biomédica. De facto, várias facetas da identidade pessoal são realçadas, consoante o assunto a analisar. Daí falar-se, por exemplo, em identidade genética, ou identidade biológica, ou identidade jurídica. Estas componentes da identidade pessoal não gozam de autonomia, caso contrário, caía-se num novo dualismo, agora que foi ultrapassado o dualismo cartesiano e kantiano. A questão prende-se com a perspectiva científica de abordagem da pessoa humana, não sendo, por isso, mais do que abstracções metodológicas necessárias. Na perspectiva ontológica, a identidade do mesmo (*idem*) e a identidade do próprio (*ipse*), assumem-se como dois eixos pelos quais a antropologia filosófica procura compreender a pessoa humana⁸⁸. Em síntese, “(...) a identidade pessoal apresenta-se como una e ontologicamente indivisa, embora analisável em função de perspectivas múltiplas e complementares”⁸⁹.

⁸⁵ Michel Renaud, para uma melhor compreensão, dá o exemplo da dialéctica do senhor e do escravo da *Fenomenologia do espírito*, de Hegel. Cf. *Ibidem*, pp. 278-279.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 278.

⁸⁷ *Ibidem*, p. 279.

⁸⁸ Cf. *Ibidem*, p. 286.

⁸⁹ *Ibidem*, p. 286.

Nesta dinâmica, e porque está implícita uma problemática latente, tem que haver um fio condutor que “prenda” solidamente o conceito de identidade pessoal. Configura-se no si diferentes tonalidades que expressam significados algo diferentes, mas a ameaça de fragmentação da identidade é notória, sobretudo no uso da linguagem. A unicidade está enraizada, e a pluralidade é uma imposição necessária. Surge assim a questão da *permanência no tempo*, que oscila dinamicamente entre a ideia de identidade-*idem* e identidade-*ipse*⁹⁰.

Na passagem do tempo, se por um lado há similitude, por outro há afastamento e diferença, com sucessivas transformações de vária ordem. É o critério de *continuidade ininterrupta* entre dois momentos de desenvolvimento de uma pessoa, sobretudo no aspecto físico, que assegura tratar-se da mesma. Isto significa que se conserva a matriz essencial da identidade pessoal⁹¹.

Assim, é uma evidência que a pessoa, para além das suas *identidades*, é um ser de relação. A sua existência configura-se sempre num mundo global, sem fronteiras, mas em que os vectores da espacialidade e da temporalidade se animam pela força do desejo e da afectividade humana⁹². Na verdade, “Enquanto ser sexuado a pessoa humana é desejo e relação, desejo de relação e relação de desejo.”⁹³ Por outras palavras, a pessoa interage com o mundo: “A sua capacidade reflexiva, a sua postura intelectual perante as coisas, a sua liberdade, o agir autónomo e intencional, o desejo volitivo de se autotransformar e de transformar o seu próprio mundo, são vectores indissociáveis da pessoa humana”⁹⁴.

Nesta problemática, chegamos a uma evidência inquestionável: a pessoa tem um corpo. Ao interagir com o mundo, o corpo transporta em si um eu que se torna pessoa, no quotidiano diário, pela relação interactiva com o mundo e com os outros. A acção do sujeito tem então um sentido: o corpo passa a ser um corpo animado, o corpo-próprio, o corpo vivido, na medida em que a experiência de vida do sujeito reconstrói o próprio corpo, tatuando-o de espiritualidade, atribuindo-lhe, por isso, significações e modalidades singulares.

“O corpo é a base de enraizamento do *eu* e mais especificamente, pelo menos no contexto ocidental, onde a noção de pessoa é individualizada, o suporte e a expressão da sua individuação (...)”⁹⁵. O corpo representa, por excelência, a pessoa humana⁹⁶. Nesta

⁹⁰ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, pp. 140-142.

⁹¹ *Ibidem*, pp. 141-142.

⁹² Cf. Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, pp. 113-115.

⁹³ *Ibidem*, p. 115.

⁹⁴ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 59.

⁹⁵ Cunha, M. – “Corpo recluso. Controlo e resistência numa prisão feminina”, p. 72.

perspectiva, a antropologia filosófica já não fala propriamente no “corpo”, mas na “corporeidade”, pois este termo exprime sem reservas a unidade corpóreo-espiritual da pessoa⁹⁷. Isso é, a “(...) ‘corporeidade’ possui maior amplitude: indica a subjectividade humana na sua condição corpórea que constitui a identidade pessoal”⁹⁸.

Esta linha de pensamento inicia-se com a escola fenomenológica de Husserl, o que permitiu ultrapassar em parte o dualismo antropológico entre alma e corpo, ou seja, platónico-cartesiano. Husserl deu novo alento ao *cogito* cartesiano⁹⁹. Com efeito, o homem não é um organismo animal onde se enxerta uma consciência, onde se acrescenta algo mais, que o torna diferente, que o investe de capacidades superiores. Pelo contrário, o homem “É inteligência corpórea, espírito incarnado; isto significa que os próprios dinamismos do corpo humano apresentam complexidade que corresponde à íntima unidade da pessoa”¹⁰⁰. Esta unidade entrelaça, numa osmose íntima e perene, o corpo biológico e o corpo vivido, ou seja, a pessoa.

Assim, o ser humano é uma totalidade: o corpo fala, o corpo diz, o corpo sente. Ou seja, como enfatiza Russo “(...) a sensação do corpo não é apenas uma experiência que pertence ao meu corpo, mas representa uma experiência que pertence à totalidade do *meu eu*. Mas quem é que *sente o sentir*? Não pode ser o corpo que *sente* simplesmente”¹⁰¹. Há, pois, algo que ultrapassa o corpo, que é inseparável, e que consiste na espiritualidade humana.

A corporeidade, de repente, parece revelar para o exterior de mim a *forma de existir* do meu corpo, da minha totalidade. É esta corporeidade que, do ponto de vista antropológico, permite a abertura ao mundo num horizonte de infinitas possibilidades, sendo apenas condição necessária a plena consciência de si. Neste sentido, a corporeidade é o resultado das experiências e vivências do sujeito e do seu corpo. O relacionamento da pessoa com o outro, no domínio privado ou público, para além de construir o estilo dessa corporeidade, também a torna *visível* para o outro, num processo dinâmico de partilha recíproco. Nessa medida, Almeida sublinha que “(...) a corporalidade tem, de facto, importância como categoria unificadora da existência humana. Assim, a apropriação social da corporalidade é o protótipo de toda a produção social; a pessoa constituída por uma subjectividade socializada e incorporada é o protótipo de todos os produtos”¹⁰².

O corpo contém uma forma de corporeidade latente, que parece esconder-se, que a

⁹⁶ Cf. Sève, L. – *Pour une critique de la raison bioéthique*, pp. 92-96.

⁹⁷ Cf. Gevaert, J. – *El problema del hombre*.

⁹⁸ Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 72.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 72-73.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰² Almeida, M. – “Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação”, p. 14.

todo o momento oscila entre o visível e o invisível. Pela acção intencional, e como resultado da interacção enunciada, a pessoa vai construindo a sua corporeidade própria. Esta emerge, com forte incidência, nas atitudes e posturas expressivas do corpo, assumindo-se assim como corporeidade constituída.

Para Ladrière, a corporeidade contém um sentido ético. Partindo deste princípio, podemos focalizar algumas *situações típicas* que se inscrevem neste contexto. Elas relacionam-se com as diferentes formas que a corporeidade pode assumir como mediação. A corporeidade assume-se, em primeiro lugar, como respeito de si e do outro, é uma modalidade da presença de si que tende a realizar a acção do sujeito na sua existência. Para isso, são precisos diferentes dispositivos físicos, que não são mais do que um conjunto de capacidades – de compreensão, inovação, criatividade e afectividade –, que o sujeito mobiliza para realizar a acção¹⁰³.

Em segundo lugar, a corporeidade tem relação ainda com as coisas, não só através do trabalho e do conjunto de actividades económicas, mas também da relação sistémica com o meio exterior. Nessa medida, não se restringe às relações entre as pessoas, as suas organizações, mas também se perspectiva na dimensão ecológica, pois só assim exerce uma acção ética em plenitude. Observa-se nesta componente o sentido da responsabilidade intrínseca, pela divisão de tarefas e a consequente interdependência dos seres humanos. No mundo das organizações, zelosas da sua autonomia, costumes e cultura, a corporeidade emerge ainda como um factor de ligação e de coesão social.

Por outro lado, a acção humana não se pode desenvolver sem ocupar um certo lugar no espaço, logo a corporeidade coabita com a espacialidade e a temporalidade. Como já referi, a corporeidade exige uma *praxis* que decorre da situação do ser corpóreo em situação. Isto é, a pessoa parte da sua existência, do seu corpo, e principia um caminho que se projecta para o horizonte aberto, para o futuro, tendo por base um projecto de vida.

¹⁰³ Cf. Ladrière, J. – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, pp. 178-180.

I. 3. “SOU O MEU CORPO”: EXISTÊNCIA, PROJECTO E ACABAMENTO

Não sei quem sou... Só os outros, com rigor, podem ter uma ideia de mim.

Roland Barthes

O meu corpo é composto por diferentes tecidos, órgãos e sistemas. É uma condição *sine qua non* da minha existência. Mas sei que o meu corpo não se resume a essa condição. Ele é possuidor de uma química própria que faz com que esses órgãos se articulem em sistemas que, por sua vez, funcionam num equilíbrio quase perfeito, e em cadência solidária. Vislumbro que o meu corpo é um sistema aberto, é sensível ao meio, realiza trocas com esse meio: o ar insufla os meus pulmões numa porosidade crítica; os alimentos são transformados e os produtos tóxicos são depurados e eliminados; tudo num substrato de energia, por isso a matéria dos astros corre-me no sangue. Mesmo do ponto de vista biológico, o todo revela-se maior do que as suas partes, investido de uma qualidade que este ou aquele órgão não tem por si só.

Nesta perspectiva reside o deslumbramento daqueles que chamaram ao corpo uma “máquina perfeita”. Um objecto complexo, que, apesar de tudo, o sujeito haveria que manter, estimar, cuidar e muitas vezes odiar, segundo as vicissitudes e os acidentes da história. Mas se eu tomo uma atitude reflexiva perante o meu próprio corpo, parece-me evidente que o meu corpo se revela como algo mais, que vai mais além da condição biológica e da sua materialidade.

Reduzir o corpo à matéria e às suas funções, segundo Russo, tem consequências graves para o entendimento e respeito do corpo humano e da pessoa que ele representa. Por um lado, verifica-se a dissolução do corpo, que se expressa pela *coisificação* do próprio corpo, por experiências diversas, pelo comércio de órgãos e do próprio corpo; por outro, verifica-se a supressão do corpo, como acontece no aborto, na eutanásia, no homicídio e genocídio; ou ainda pela violação do corpo, pela violência física e agressão moral. Por outro lado, verifica-se a absolutização do corpo, como é evidente nas formas de obsessão pela

“Sou o meu corpo”: existência, projecto e acabamento saúde, conservação da beleza e culto do bem-estar. Com alguma estranheza, observa-se a mesma dissociação indelével entre a “(...) a exterioridade do corpo e a interioridade da pessoa, uma ruptura da unidade do homem que é síntese de um elemento corpóreo e outro espiritual”¹.

Nesta medida, porque sou pessoa e tenho com o outro uma relação de reciprocidade, o meu corpo exprime uma realidade que, por certo, não é puramente corpórea. O espírito anima o meu corpo, viso as coisas e o mundo segundo uma racionalidade e intencionalidade próprias. Tudo coexiste em mim, o concreto e o abstracto, o real e o simbólico, o bom e o mau. Tenho consciência do meu corpo e através dela imprimo uma unidade e um sentido ao meu corpo e à minha existência e à existência dos outros.

“Mas esta simples verdade de que estou vivo, me habito em evidência, me sinto como um absoluto divino, esta certeza fulgurante de que ilumino o mundo, de que há uma força que me vem de dentro, me implanta na vida necessariamente, esta totalização de mim a mim próprio que me não deixa ver os meus olhos, pensar o meu pensamento, porque ela é esses meus olhos e esse meu pensamento, esta verdade que me queima quando vejo o absurdo da morte, (...) só há um problema para a vida, que é o de saber, saber a minha condição, e de restaurar a partir daí a plenitude e a autenticidade de tudo – da alegria, do heroísmo, da amargura, de cada gesto. Ah, ter a evidência ácida do milagre do que sou, de como infinitamente é necessário que eu esteja vivo, e ver depois, em fulgor, que tenho de morrer.”²

O homem é um ser biológico, a vida é-lhe dada, *aparece* no mundo e para o mundo. Mas, a partir daí, ele torna-se *existente* e livre. Ele é um *ser-no-mundo*, aberto e disponível a todas as possibilidades, no espaço e no tempo. Na medida em que não se fixa no *aqui e agora*, apesar de o exercer, o homem tende para o futuro, antecipa nesse presente o futuro que se abre aos seus olhos. O desejo e a sua consciência intencional, incarnada no corpo sensível, atribui um valor às coisas, a esse mundo, impõe um sentido dialéctico, de transformação pessoal. O projecto de vida pessoal dinamiza-se pela *praxis* no quotidiano vivido, partindo do homem enquanto sujeito, da sua subjectividade. Neste processo, o homem supera-se a si mesmo como ser natural, apreende o mundo e “Tem uma capacidade de entendimento lógico, assume valores e princípios, traça objectivos, avalia o seu percurso vital, realiza valores, interroga-se, transforma o mundo, cria cultura.”³

Assim, “(...) a existência humana é mediada pelo mundo global – espaço-temporal, pessoal e social, histórico, linguístico – e só assim se pode realizar a si mesmo como

¹ Russo, M. – “O corpo humano entre ser e ter”, p. 70. Cf. Marzano-Parisoli, M. – **Pensar o corpo**, pp. 31-34.

² Ferreira, V. – **Aparição**, pp. 8-9.

³ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 34.

“Sou o meu corpo”: existência, projecto e acabamento homem”⁴. O corpo insinua-se no mundo, num jogo incessante entre o visível e o invisível.

Tudo o que está no meu horizonte vem até mim pela percepção dos meus sentidos. Torna-se existente para mim. “Os astros, a Terra, esta sala, são uma realidade, existem, mas é através de mim que se instalam em vida: a minha morte é o nada de tudo”⁵. Tenho implícito no meu projecto, *a priori*, o *último silêncio* – e isso parece ingrato, sobretudo trágico. O eu habita o corpo,

“(…) não se identifica com o corpo, mas ultrapassa-o. O enigma do homem está, pois, no enigma da relação entre o corpo e um ‘algo mais’ que não é corpo e que a tradição filosófica denominou ‘espírito’ ou ‘alma’. Nem o corpo por si, nem o espírito por si, constituem a pessoa; entre eles não existe nem uma relação de plena identidade, nem de alteridade. Ao mesmo tempo, a pessoa é corpórea mas transcende o corpo, não no sentido de poder prescindir dele, mas no sentido de ter a capacidade de realizar certas operações não exclusivamente corpóreas”⁶.

Mas o que caracteriza a pessoa humana é a sua relação como o outro, a sua relação com o mundo. A pessoa experimenta emoções, sentimentos e é capaz de conceber ideias universais. Em consequência, a relação entre o corpo e a pessoa contém alguma ambivalência. Se, por um lado, a pessoa tem necessariamente um corpo e se expressa através dele, o corpo integra as suas vivências e experiências, mas a consciência destas não diz respeito apenas ao corpo⁷. Há uma certa problemática do corpo, o eu do sujeito não é o corpo, mas também é impossível sê-lo sem esse corpo. Daí a questão já enunciada por Gabriel Marcel, “eu *tenho* um corpo” e “eu *sou* o meu corpo”. A validade das expressões, à primeira vista, parece não oferecer dúvidas, mas nenhuma delas tem um valor absoluto⁸.

É verdade que “eu *tenho* um corpo”, o meu corpo, mas esta posse não é igual à de possuir para mim algo que não seja um corpo. Ou seja, “Não tenho, não possuo um corpo da mesma maneira que tenho ou possuo outros objectos, no sentido em que não tenho a possibilidade de me distanciar do meu corpo e, em sentido estrito, não o posso *usar* sem que as consequências repercutam em toda a pessoa”⁹. Caso contrário, estaria a instrumentalizar não apenas o meu corpo, mas a *minha* unidade corpo-pessoa. De igual forma, dizer “eu *sou* o meu corpo”, remete para algo mais além do corpo, da matéria visível, mas para o mundo da intimidade e da individualidade do eu e da minha existência, da minha identidade e do meu ser profundo. Se eu não fosse o meu corpo estaria no domínio do Ter, da exterioridade sempre

⁴ *Ibidem*, p. 34.

⁵ Ferreira, V. – **Aparição**, p. 9.

⁶ Russo, M. – “O corpo humano entre ser e ter”, pp. 70-71.

⁷ *Ibidem*, p. 71.

⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 71-72.

⁹ *Ibidem*, p. 72.

“Sou o meu corpo”: existência, projecto e acabamento dialéctica e no mundo dos objectos e do insaciável. A dissolução do Ser no Ter seria irremediável. Neste sentido, o meu corpo estabelece a mediação entre mim e a realidade exterior, e revela-se como a primeira coisa possuída.

O meu corpo é-me existente, flui no tempo, é-me dado pela minha interacção com o mundo, a realidade tende a cristalizar-se no meu corpo, na minha consciência, num tempo sempre presente.

“Sou corpo *vivente* e pensante, homem de carne e osso, e precisamente por sê-lo vivo e penso a partir do meu aqui e agora. Uma vez que o meu corpo ocupa espaço, é espaçoso, pertence à percepção de mim mesmo radical e inexoravelmente a consciência de um ‘aqui’, o lugar do espaço em que vivo e penso. Uma vez que o meu corpo é temporal, flui no tempo, a percepção de mim mesmo remete-me imediatamente para um ‘agora’, para o instante do tempo cósmico e do tempo histórico em que estou a exercer a actividade de viver e de pensar.”¹⁰

É este corpo temporal, vivente e dialéctico que expressa o sentido do homem, a sua própria existência, a sua racionalidade, assim como a trama de relações intersubjectivas e interacções sociais com o próprio mundo¹¹.

Surpreendo-me com o meu corpo. Os meus sentidos respondem vigilantes aos estímulos, fazem acontecer em mim sensações, o mundo penetra-me inexoravelmente. Digo que o meu corpo é uma maravilha, todo ele me faz *sentido*. “Sou um corpo entre corpos visíveis e tangíveis (...)”¹². Também o meu corpo me causa perplexidade, pasmo e uma certa estranheza. A relação com os outros corpos revela o meu próprio corpo falante, não dissociado, mas profundamente vinculado a toda a existência. Nada nos outros me é indiferente, como em mim nada ou quase nada é neutro e despropositado¹³.

O corpo é a interface perfeita onde tudo se entrelaça. O homem atribui um sentido qualitativo à sua existência, a essa relação próxima com os outros e com as coisas. Decorre do sentido estético, do sentido da justiça, do sentido da harmonia e da perfeição. É o corpo desejante que emerge e procura não apenas realizar-se, mas também finalizar-se. Mas essa facticidade transcende o próprio sujeito, porque mediada pela consciência, e pelos outros,

¹⁰ Entralgo, P. – **Corpo e alma**, p. 322.

¹¹ Cf. Ribeiro, A. – **O corpo que somos**, pp. 20-24.

¹² Entralgo, P. – **Corpo e alma**, p. 325.

¹³ “Mesmo quando focados na aparência corporal, os actos perceptivos nunca são afectivamente neutros: o outro apresenta-se-nos sempre como mais ou menos admirável ou desejável. É a expectativa destes fenómenos de fascinação ou de atracção que explica a curiosidade natural que leva as pessoas a prestarem atenção a outro *qualquer*, e também o comportamento de quem se oferece em espectáculo a um público ou a alguém em particular.” Ribeiro, A. – **O corpo que somos**, p. 63.

“Sou o meu corpo”: existência, projecto e acabamento pode coexistir numa tensão entre mim e o outro. A expressividade desse corpo desejante apoia-se na *sua* existência humana e nos valores postos em acção. Conheço os referenciais dessas manifestações que emanam do corpo do outro? Partilho desses valores, coexistem nesse espaço humanizado que medeia entre nós? Essa tensão é reveladora da condição humana, pois emergem múltiplas significações do uso expressivo do corpo.

No entanto o meu corpo, na relação com o outro, em certa medida, escapa-me, numa espécie de presença-ausência. Mas “(...) é uma evidência inegável: o corpo é o que de mim é imediatamente percebido pelos outros; graças ao corpo, tenho um *aqui* e um *agora*”¹⁴. Sou reconhecido na presença do meu corpo, tenho uma dimensão física, espaço-temporal e uma visibilidade concreta e singular¹⁵. O meu corpo projecta-me para o mundo, permite-me a existência, a condição de pessoa humana. E nesta tensão que se potencia, em mim se cristalizam modalidades do meu corpo, miscíveis como água.

Nesta perspectiva, emerge em mim esta corporeidade expressiva e frágil, de um ser em que o espírito é sempre “encarnado”, pois insere-se no mundo e no tempo através da intencionalidade vivida, e na temporalidade fluida. E, por isso, estou aberto à multiplicidade das experiências inseridas no meu projecto de vida, na interacção interioridade-exterioridade.

O meu corpo possibilita a revelação de mim, autêntica aparição, torna-me visível, sendo sede da devolução do olhar do outro, podendo coexistir algum grau de opacidade nessa percepção. Sei que o meu corpo é “(...) o meu ponto de vista sobre o mundo (...)”¹⁶, expõe-me ao outro, mas não me revela o meu ser total, verdade última do meu ser. Parece não haver transparência total, nem para mim nem para o outro. Se, por um lado, o corpo me expõe aos outros, à sua crítica e à sua compreensão, ou até à violência, também é certo que o corpo me esconde, ao definir uma certa fronteira entre o que digo ou evito dizer, entre o que expresso ou dissimulo, ou fico apenas no silêncio.

Logo, nesta perspectiva, há ainda ambiguidades. O meu corpo, na estrita relação e vivência de si, da relação de si com o outro e com o mundo, expressa uma tensão com contornos de alguma complexidade. A nitidez é visível, mas a zona envolta em penumbra pode revelar-se demasiado opaca.

Isabel Renaud, a propósito, refere:

¹⁴ Russo, M. – “O corpo humano entre ser e ter”, p. 74.

¹⁵ Nos casos de morte violenta, o corpo agora cadáver, num processo de dissolução do ser, é *reconhecido* por alguém que o conhecia. Procura-se um pormenor, um sinal, algo que por um processo de *transferência*, acredite o reconhecimento daquele corpo. Não está ali a pessoa, em rigor, mas ninguém duvidará da *existência* desse corpo. A identificação genética, nestes casos, é agora frequente.

¹⁶ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 108.

“O corpo é um lugar privilegiado de paradoxos. Pedaco de matéria orgânica que se dissolve um dia, mas também interioridade impenetrável, ele é ao mesmo tempo o que possuo de modo eminentemente próprio, e o que me escapa permanentemente. Este paradoxo evoca imediatamente uma outra tensão, a da proximidade e da distância”¹⁷.

Russo refere a questão da protecção do corpo, da sua intimidade e do pudor, por forma a evitar a fragmentação da concepção unitária da pessoa¹⁸. Como posso, por exemplo, expor de forma gratuita o meu corpo, se a minha consciência se recusa, em virtude do meu carácter, dos meus valores e da minha concepção de vida? Ou como posso permitir que outros exponham o meu corpo, no todo ou em parte, quando não vislumbro uma razão válida, não compreendo os motivos e as intenções¹⁹?

“O homem é um todo, um ‘*conatus*’ que se exprime num desejo de ser e de poder. Esse esforço de se manter vivo e de aumentar a potência própria traduz-se diferentemente consoante o lemos do ponto de vista da mente ou do ponto de vista do corpo”²⁰. Por sua vez, Espinosa refere que “Quem tem um Corpo apto para um grande número de coisas, esse tem uma Alma cuja maior parte é eterna”²¹.

Sartre, em *O ser e o nada*, teoriza sobre a corporeidade entendida como uma modalidade fundamental de ser-no-mundo. Na verdade, diz De Waelhens, “É Sartre que introduz no existencialismo contemporâneo a distinção – capital – da noção do corpo para-mim e do meu corpo para-outro, sem os quais toda a problemática do corpo se afunda na confusão e fica sem defesa contra os ataques do positivismo”²².

A psicanálise, com Freud, faz a passagem da concepção do corpo dos médicos do século XIX, para a noção moderna do corpo vivido. No princípio, a psicanálise não tomava a ideia das filosofias mecanicistas do corpo, explicava as condutas do homem adulto pelo instinto, nomeadamente sexual, por um conjunto de forças alheias à consciência. Assim, a psicanálise aponta para a relação profundamente humana com a cultura e com os outros²³. O sistema freudiano rectifica esta perspectiva inicial, sobretudo pela experiência clínica, e

¹⁷ Renaud, I. – “O corpo vivido”, pp. 78-79.

¹⁸ Russo, M. – “O corpo humano entre ser e ter”, p. 76.

¹⁹ A questão da intimidade, da privacidade e do pudor será abordada, em pormenor, mais à frente nesta investigação.

²⁰ Ferreira, M. – “Uma hermenêutica da salvação”, p. 245.

²¹ Espinosa, B. – *Ética*, V, Prop. XXXIX, p. 477.

²² “C’est Sartre qui a introduit dans l’existentialisme contemporain la distinction – capitale – du corps pour-moi et de mon corps pour-autrui, sans laquelle toute la problématique du corps sombre dans la confusion et reste sans défense contre les attaques du positivisme”. De Waelhens, A. – “Une philosophie de l’ambiguïté”, p. vi.

²³ Merleau-Ponty, M. – *Sinais*, p. 345.

“Sou o meu corpo”: existência, projecto e acabamento aparece uma nova noção do corpo, que se impunha²⁴. Por exemplo, entende-se que o laço da criança aos pais condiciona a sua história de vida, o seu desenvolvimento, e o exercício *normal* da sua sexualidade, “(...) não é ele próprio da ordem instintiva. É para Freud um laço de espírito”²⁵.

“O corpo é enigmático: parte do mundo sem dúvida, mas estranhamente oferecido, tal como o seu ‘habitat’, a um desejo absoluto de aproximar-se do outro e de encontrá-lo também no seu próprio corpo, animado e animante, figura natural do espírito. Com a psicanálise o espírito mistura-se ao corpo como inversamente o corpo se mistura ao espírito.”²⁶

Freud, segundo Lyotard, extrapolou o sexual muito para além do genital, mas não foi capaz de estabelecer se um dado comportamento tinha origem numa motivação *sexual* ou *não sexual*. “O sexual não existe em si. É um sentido que dou à minha vida (...)”²⁷. A este propósito, Merleau-Ponty refere que “Se a história sexual de um homem fornece a chave da sua vida, é porque na sexualidade do homem se projecta a sua maneira de ser a respeito do mundo, quer dizer, a respeito do tempo e aos outros homens.”²⁸

Observa-se, assim, não uma causa e um efeito, mas uma *osmose* entre a sexualidade e a existência, pois a sexualidade está sempre presente na vida humana como algo ambíguo. No sentido de explicar a osmose entre a vida anónima do corpo e a vida oficial da pessoa, foi preciso introduzir um elemento entre o organismo e a pessoa, ou seja, o *inconsciente de Freud*²⁹. Em Freud “(...) a sexualidade é relação com outro, e não somente com outro corpo (...)”³⁰.

A minha existência, e daí a minha história, é essencialmente inacabada, jamais a posso definir na sua totalidade. Não sou uma coisa, mas um ser desejante e com um projecto de vida que me faz continuamente transitar do presente para o passado e do presente para o futuro. Neste sentido, Lyotard refere que “Não sou um objecto mas um projecto; não sou apenas o que sou, mas o que vou ser e o que quero ter sido e vir a ser”³¹, e por isso tenho consciência da minha identidade no fluxo do tempo. Mas essa temporalidade que construo continuamente,

²⁴ *Ibidem*, p. 346.

²⁵ *Ibidem*, p. 346.

²⁶ *Ibidem*, p. 348

²⁷ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 87.

²⁸ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 219.

²⁹ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 349.

³⁰ *Ibidem*, p. 350.

³¹ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 117.

“Sou o meu corpo”: existência, projecto e acabamento não se esgota na minha consciência, pois perpassa igualmente na consciência dos outros. Todos os sinais, o visível e o invisível, me direccionam no exercício da minha existência.

Sou responsável, por isso, pelo meu projecto de vida. Não de uma forma monolítica, mas permitindo o influxo da vida dos outros na minha própria vida. A existência que se torna activa e *existente* no tempo em que existo e sou capaz de agir, visa um acabamento, uma totalidade que me escapa continuamente. Quem sanciona esse meu acabamento, essa minha realização total como pessoa humana? Necessito dos outros, da sua solicitude e da sua proximidade, de me entrelaçar nas suas histórias de vida, nos seus projectos, pois todos somos coexistentes.

A minha existência abre-se num horizonte expansivo, sem margens nem fronteiras. No tempo que passa, e num itinerário que parece não ter fim, traço diferentes projectos que reoriento, passo a passo, para serem realizáveis. É um desejo intrínseco que me motiva, que me põe a caminho e me projecta sempre para o futuro. É assim na juventude, quando não se vislumbra sombra de uma existência finita, pois como sublinha Isabel Renaud, “É que o tempo não deve ter fim, a morte é para os outros e não para mim, jovem; a história chegou a mim e sou o fim da história, como se fosse impensável que o mundo pudesse continuar depois de mim”³². Mas é ainda assim, na passagem do tempo, mesmo que esse tempo se estreite no meu horizonte.

Eu sou o meu corpo – é um facto indesmentível.

³² Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 116.

I. 3.1. FACTICIDADE E TRANSCENDÊNCIA

Se há alguma coisa sagrada é o corpo humano.

Walt Whitman, *Folhas da erva*

A filosofia da existência não se resume à “(...) filosofia que coloca no homem a liberdade antes da essência”¹, nem à ideia diferente e antagónica, que é visível em *O ser e o nada*, “(...) uma liberdade que só é liberdade quando incorporada no mundo, e como trabalho realizado sobre uma situação de facto”². Por isso, mesmo em Sartre, existir não se limita ao aspecto antropológico. Com efeito,

“(...) a existência desvela, face à liberdade, uma figura do mundo inteiramente nova, o mundo como promessa e ameaça para si, o mundo que lhe prepara armadilhas, a seduz ou lhe cede – não já o mundo uniformizado dos objectos de ciência kantianos, mas uma paisagem de obstáculos e de caminhos, o mundo, enfim, que nós ‘existimos’, e não apenas o teatro do nosso conhecimento e do nosso livre arbítrio”³.

O fenómeno do corpo próprio, do corpo vivido, tem carácter enigmático, quer na sua própria existência, quer nas suas manifestações, e ainda na sua compreensão pelos outros. Há, por isso, várias perspectivas de entender a facticidade, mas esta é irrefutável. O ser humano é corpo e a sua existência é um puro facto. E isso manifesta-se na sua facticidade, pois o homem nasceu num determinado dia, num certo local, tem certas características biológicas, uma forma expressiva própria, e a sua vida decorre num tempo histórico.

A facticidade “(...) é uma característica constitutiva do ser do homem e da consciência, do *Dasein* heideggeriano e do *Pour-soi* sartreano (...), ou seja, o carácter próprio de o homem ser lançado na existência e a ela ser abandonado”⁴. Trata-se, pois, da realidade humana, como *ser-aí*, como existência que se encontra em situação. O homem vê-se projectado no mundo, sem qualquer opção de escolha: a existência humana é fáctica. Dessa forma, o homem é um ser-no-mundo, nele se submerge, numa interacção contínua despertado pelas coisas e pelos factos⁵. Ou seja, segundo Heidegger, “O ser-aí é o ente que se caracteriza como *ser-no-mundo*. A vida humana não é um sujeito qualquer, que tenha habilidades para vir ao mundo.”⁶ E a forma de ser no mundo é activa, observando e interrogando. É, assim, um

¹ Merleau-Ponty, M. – *Sinais*, p. 232.

² *Ibidem*, p. 232.

³ *Ibidem*, p. 233.

⁴ Pires, C. – “Facticidade”, p. 431. Cf. Heidegger, M. – *Ontología – hermenêutica de la facticidad*.

⁵ Cf. Pires, C. – “Facticidade”, p. 431.

⁶ Heidegger, M. – *O conceito de tempo*, p. 35.

estar-ocupado e coincide com *ser-uns-com-outros*.⁷

Em Sartre, o Para-si escolhe o *sentido* da sua situação no mundo, constitui-se fundamento de si, mas não escolhe a sua posição. Por isso, o sujeito apreende-se como responsável pelo seu ser, mas também como injustificável. Na ausência da facticidade, seria possível à consciência escolher as formas de vinculação com o mundo, como o fazem as almas na *República* de Platão⁸.

Neste sentido, “A facticidade é apenas uma indicação que dou a mim mesmo do ser que devo alcançar para ser o que sou.”⁹ Assim emerge a contingência e a liberdade humana, que por sua vez configuram a angústia do homem perante a sua existência e o seu futuro. Com efeito, “O Para-si é necessário enquanto se fundamenta a si mesmo. E, por isso, é objecto reflectido de uma intuição apodíctica: não posso duvidar que sou.”¹⁰

Esta atitude exprime, segundo Pires, a forma de ser da realidade humana que é “(...) lançada ao mundo sem ser o seu próprio fundamento, abandonada numa situação, pura contingência, facto injustificável”¹¹. Em Sartre e também em Heidegger, é esta característica que mostra a existência humana no absurdo sartreano e na interrogação sem qualquer resposta da fenomenologia existencial heideggeriana. Isto significa que a facticidade e a contingência só adquirem consistência ontológica, ou seja, racionalidade se ocorrer a passagem ao transcendente¹².

A facticidade não obriga a uma existência em separado do Para-si e do mundo. “O Para-si é, por si mesmo, relação com o mundo; negando-se como ser, faz com que haja um mundo, e, transcendendo esta negação rumo às suas próprias possibilidades, descobre os ‘istos’ como coisas-utensílios”¹³. Se o Para-si é-no-mundo, a consciência é consciência do mundo, pois é pelo homem que há um mundo.

E, como se sabe, o mundo está povoado de factos, isto é, de acção, acontecimentos, realidades, que se opõem às ideias, palavras e teorias¹⁴. Wittgenstein, por sua vez, refere que o mundo constitui-se pela totalidade dos factos e está dependente da organização desses mesmos factos¹⁵. A fenomenologia husserliana expressa que os factos têm relação com as

⁷ *Ibidem*, p. 37.

⁸ Sartre, J.-P. – **O ser e o nada**, pp. 132-133.

⁹ *Ibidem*, p. 133.

¹⁰ *Ibidem*, p. 133.

¹¹ Pires, C. – “Facticidade”, p. 431.

¹² *Ibidem*, pp. 431-432.

¹³ Sartre, J.-P. – **O ser e o nada**, p. 388.

¹⁴ Pires, C. – “Facticidade”, p. 432.

¹⁵ Cf. Wittgenstein, L. – **Tratado lógico-filosófico**.

essências, mas são individuais, contingentes, decorrem da experiência, enquanto as essências possuem universalidade, são necessárias e alcançam-se pela intuição¹⁶.

O ser-no-mundo designa um modo de ser essencialmente ético, que se pode denominar por facticidade e transcendência, sendo estes conceitos inseparáveis. A facticidade é, assim, uma dimensão da corporeidade que é absolutamente *real*¹⁷. Por sua vez, a transcendência é um modo intencional, que vai para além da realidade ela própria. Mas deve considerar-se que o corpo e a consciência são inseparáveis, são uma manifestação da transcendência e da facticidade¹⁸.

Ricoeur refere que, em primeiro lugar, o corpo próprio é pessoa. A pessoa também é um corpo, sendo para si o seu próprio corpo. Na medida em que toda a acção ocorre no mundo, o si, pela acção, pode transformar o mundo, dar-lhe um rosto e um sentido, deixar marcas, e fá-lo através do corpo, pois o corpo é o lugar que permite a ligação da pessoa às coisas. Por sua vez, a identidade pessoal remete para a problemática do corpo próprio que sustém a dimensão da permanência no tempo e a manutenção de si. Neste contexto, a fenomenologia da passividade introduz a variável do *sofrimento*. É ainda no corpo próprio que o si experiencia o sofrer e o padecer, em que a capacidade de agir se fragiliza e a narratividade faz emergir uma coexistência entre agentes e doentes, no emaranhado das suas histórias de vida. Numa dialéctica incisiva entre *praxis* e *pathos*, o corpo próprio constitui o centro da alteridade que oscila entre a minha totalidade corpórea e a esfera da passividade íntima¹⁹. Em toda a passividade “(...) o corpo próprio revela-se o mediador entre a intimidade do eu e a exterioridade do mundo”²⁰. O corpo é, assim, activo e resistente numa estrutura relacional e sensível, como é evidente na felicidade que exala nos movimentos de uma dança.

Mas a facticidade do corpo próprio não se resume a uma substância, ao ser existente, objectivo e concreto. O corpo próprio entranha-se no mundo, porque é possuidor de uma consciência intencional. “Ser uma consciência, ou, antes, *ser uma experiência*, é comunicar interiormente com o mundo, com o corpo e com os outros, ser com eles em lugar de estar ao lado deles”²¹. Assim, o corpo não é um conjunto de órgãos que se justapõem no espaço e que, apesar de interligados, não têm uma existência autónoma. A totalidade do corpo vai para além das partes, tem uma forma concreta, que se transfigura a todo o momento, mas é *pessoal*.

¹⁶ Pires, C. – “Facticidade”, p. 433.

¹⁷ De Waelhens, A. – *La philosophie et les expériences naturelles*, p. 71.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 72-73.

¹⁹ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, pp. 372-374.

²⁰ *Ibidem*, p. 376.

²¹ Merleau-Ponty, M. – *Fenomenologia da percepção*, p. 142.

Sem corpo não poderia haver espaço nem tempo. De facto, o meu corpo habita o espaço, através do movimento, e, dentro da forma global, adquire uma plasticidade intencional que visa dar um sentido e uma significação à minha própria existência física e espiritual, e ao mundo. De igual forma, o corpo habita o tempo, porque o apreende na realidade diária. Por isso, tenho consciência, através do meu corpo, do espaço e do tempo que me rodeiam incessantemente.

Também o corpo é um espaço expressivo, na fruição do espaço global do mundo e do tempo, e fá-lo através dos sentidos, da acção e da relação com os outros. Assim, o corpo se constitui verdadeiramente, não apenas como um existente, mas como coexistente. Por isso, o corpo é a forma de aceder ao mundo, e configurá-lo como o seu mundo. A relação do corpo com o seu mundo projecta à sua volta um mundo cultural, em que a intencionalidade é a pedra angular, e por isso se distancia de outros existentes.

Mas eu não me distancio do meu corpo, eu “sou o meu corpo”, não existo pelos elementos do meu corpo, mas pelo sentido que dou ao meu corpo e às suas funções sensitivas, tácteis e motoras. E é por esta via que o meu corpo é o lugar da apropriação do mundo, de todas as coisas, da forma de as fazer existir para mim.

“Que existe pois entre o meu corpo e eu, além das regularidades da causalidade ocasional? Existe uma relação do meu corpo a si próprio que o torna *vinculum* do eu e das coisas. Quando a minha mão direita toca a minha mão esquerda, sinto-a como ‘coisa física’, mas, se o quiser, produz-se simultaneamente um acontecimento extraordinário: a mão esquerda começa também a sentir a mão direita (...).”²²

O meu corpo faz como que uma “reflexão”, a sensibilidade do meu corpo anima-se, motiva-me, dá-me alegria e bem-estar. A mão que toca também é tocada, o tacto invade o corpo, dissemina-se no corpo, pois o corpo sente, é “sujeito-objecto”. É esta ideia de cumplicidade que me torna familiar o meu corpo. Experimento uma infinidade de possibilidades, pois o meu corpo é “(...) aquilo que me abre ao mundo e nele me põe em situação. O movimento da existência em direcção ao outro, em direcção ao futuro, em direcção ao mundo pode recomeçar, assim como um rio degela”²³. Na ausência dessa cumplicidade, na *autonomia* dos sentidos, a existência corporal é apenas um esboço da minha verdadeira presença no mundo.

Assim, mesmo que me ausente do mundo humano, estou ainda condenado ao ser. Merleau-Ponty escreve que “(...) o corpo é a ‘forma escondida do ser próprio’ ou,

²² Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, pp. 250-251.

²³ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 228.

reciprocamente, que a existência pessoal é a retoma e a manifestação de um dado ser em situação. Portanto, se dizemos que a cada momento o corpo exprime a existência, é no sentido em que a fala exprime o pensamento²⁴. A existência habita e realiza-se no corpo e o corpo expressa a existência total. O signo não se separa da significação, o corpo e a existência não se concebem em separado.

O facto de eu ter um corpo, de me mobilizar num espaço aberto, e de me assumir num tempo histórico, problematiza a minha existência pelo facto de que o meu corpo se tornar visível para os outros. Se, por um lado, posso ser alvo de respeito, admiração e cuidado, por outro posso ser reduzido a um objecto, e ser instrumentalizado. O sujeito instrumentalizado é o ser mais frágil e mais vulnerável, em que a sua identidade pessoal apresenta fissuras e ambivalência. Sobre ele incide a acção do poder e da intolerância, a não ser que um outro se aproxime, com absoluta solicitude e lhe lance um olhar humano.

Com efeito, o que procuramos possuir não é um corpo, mas um corpo pessoal, um corpo consciente e singular²⁵. Desta forma, o corpo é expressivo, lança-se no sentido estético, é sensual, deixa-se afectar e torna-se afectivo. O meu corpo é sempre sujeito para mim, mas corre o risco, por um efeito metafísico, de ser objecto para o outro. Neste caso, o corpo não é ambíguo, pois a sua ambiguidade apenas prevalece na criatividade, e nas formas animadas de se expressar, de viver e desenvolver todas as suas capacidades. A abertura ao outro é a atitude radical que abre um leque de possibilidades, ou seja, a experiência metafísica, sexual e espiritual²⁶. Nesta dinâmica, há sempre um certo grau de indeterminação que resulta do que nos vem da natureza e da liberdade. E é neste movimento constante que a minha existência fáctica transcende o meu próprio corpo²⁷.

A existência humana revela, assim, que “Tudo é contingência no homem (...)”²⁸, pois a forma humana de existir não é uma garantia *a priori*. No nascimento, abre-se à nossa frente um horizonte de possibilidades, a única condição é ter um corpo. Depois o homem é sobretudo história e tempo.

O homem existe como consciência, o seu corpo não é um objecto, pois o objecto não altera a sua qualidade. É preciso viver o corpo para se conhecer o corpo humano, quer se trate do meu próprio corpo ou do corpo do outro, ou experienciar todo o drama transpessoal do corpo. Assim, tenho em mim o sentido de todas as experiências, sou o meu corpo, e ele não

²⁴ *Ibidem*, p. 229.

²⁵ Cf. Sève, L. – *Pour une critique de la raison bioéthique*.

²⁶ Cf. Merleau-Ponty, M. – *Fenomenologia da percepção*, pp. 231-232.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 234.

²⁸ *Ibidem*, p. 236.

deixa de ser um sujeito natural, um esboço da minha totalidade que se constrói diariamente, pela força do meu agir e do meu pensamento²⁹.

Na sua dimensão antropológica, confrontado com os mistérios de si e do mundo, o homem tem, de algum modo, a percepção trágica da sua existência. Neste sentido, “O homem trágico é o homem cindido, dividido, mas com uma cisão e uma divisão que acontece no mais profundo da sua unidade e em que a sua unidade se preserva.”³⁰

É nesta problemática que a facticidade do corpo, para a abertura ao outro, tende para a transcendência. Esta, no sentido antropológico, não é mais do que “(...) a propriedade de o homem fugir aos seus limites, de se abrir em projecto, de delinear perspectivas, de sair para fora de si quando pensa e age em liberdade”³¹. Por isso, na expressão de Heidegger, o homem é um ser “ex-tático”, o que se traduz na possibilidade do “êx-tase”, de se descentrar de si, de fugir à finitude, de se buscar a si mesmo no outro.

Para De Waelhens, “(...) a transcendência é a própria finitude. (...) A abertura da transcendência é, portanto, a abertura da finitude, sendo estas expressões indiscerníveis. (...) É na temporalidade que, finalmente, a transcendência e finitude se desenrolam e se cumprem”³².

Enfim, na existência e na coexistência, e porque estamos no mundo, como diz Sartre, *estamos condenados a ser livres* e, de igual forma, como diz Merleau-Ponty, estamos condenados ao sentido. Toda a nossa acção, por mais insignificante, não escapa a um significado na nossa história e na nossa temporalidade³³. Neste contexto, “(...) a história não é nem uma novidade perpétua nem uma repetição perpétua, mas o movimento *único* que cria formas estáveis e as dissolve”³⁴. Estamos no mundo como seres fácticos, e é na facticidade que nos tornamos visíveis para os outros. Mas a facticidade não é estática, o que faz com que o corpo seja animado, num movimento interior-exterior, revelando-se.

²⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 268-269.

³⁰ André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 54. Cf. Unamuno, M. – **Do sentimento trágico da vida**.

³¹ Pires, C. – “Facticidade”, p. 266.

³² “Ce qui revient à considérer que la transcendance est la finitude même. (...) Le déploiement de la transcendance est donc le déploiement de la finitude, et ces expressions sont indiscernables”. (...) *La temporalité est cela même en quoi, ultimement, la transcendance ou la finitude se déroulent et s’accomplissent*”. De Waelhens, A. – **La philosophie et les expériences naturelles**, p. 168.

³³ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 18.

³⁴ *Ibidem*, p. 130.

I. 3. 2. CORPO E AFECTIVIDADE

Dar a cada emoção uma personalidade, a cada estado de alma uma alma.

Fernando Pessoa, *Livro do desassossego*

A unidade da pessoa manifesta a espiritualidade humana, modalizada pelo corpo. A corporeidade humana emerge de um corpo fascinante que tem abertura aos outros, ao mundo e ao infinito. Se na tradição platónica a corporeidade era entendida como limitação das possibilidades do espírito, agora, na perspectiva da antropologia filosófica, afirma-se como possibilidade activa de alcançar a plenitude e a perfeição¹.

Na tradição filosófica ocidental Descartes esbate, na análise das paixões, o dualismo radical entre *res cogitans* e *res extensa*. Admite que as paixões têm lugar pela acção do corpo sobre a alma e que o homem, em geral, por intermédio da alma, é capaz de dominar as suas paixões. A vontade, a razão e o conhecimento tomam o controlo emocional da diversidade dos afectos, o sujeito domina o seu corpo e os seus actos. Por sua vez, Espinosa tem uma perspectiva sistémica, pois no seu agir insere o homem no mundo, quer no que respeita ao corpo, quer no que respeita ao pensamento. Neste sentido, o conhecimento detido pela mente só é possível pela mediação do corpo². Espinosa é claro quando diz que “A alma humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções”³ e que “A alma não se conhece a si mesma, a não ser enquanto percebe as ideias das afecções do corpo.”⁴

O corpo não é algo a superar, nem um limite, não sendo também algo reduzido à sua expressão física e organicista. O corpo tem hoje a marca da sua expressividade, pressuposto para a sua existência como ser vivente, lugar em que o espírito está “encarnado”, isto é, inserido no mundo, que decorre da própria corporeidade e da intenção que a habita⁵.

“A minha corporeidade não me é alheia (...). O meu corpo não é propriamente meu: é parte do meu eu.”⁶ Todo o meu ser, nas suas diferentes dimensões, é-me dado, não é “auto-dado”. Por isso, em parte, é passível de modificação na medida em que me é acessível à minha iniciativa, autonomia e acção livre. Por isso, posso modificar o aspecto da minha

¹ Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, p. 140.

² Cf. André, J. – **Pensamento e afectividade**, pp. 69-70.

³ Espinosa, B. – **Ética**, II, Prop. XXII, p. 228.

⁴ *Ibidem*, Prop. XXIII, p. 228.

⁵ Cf. Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, pp. 140-141.

⁶ *Ibidem*, p. 141.

corporalidade, através de um regime alimentar, um tratamento farmacológico, uma cirurgia plástica ou reconstrutiva. Esta atitude é intencional e visa uma finalidade, um objectivo concreto. A alteração induzida tem um sentido para o meu corpo, isto é, para o meu ser como sujeito, como pessoa. Tudo o que acontece no meu corpo, acontece no meu espírito, porque ambos são miscíveis um no outro. Se o meu corpo, no sentido restrito, é concreto, a minha corporeidade é abstracção. Mas o meu corpo também não me representa na totalidade, logo é também abstracção.

Com frequência referimo-nos ao corpo na perspectiva factual e anatómica. Uma espécie de “autópsia” exterior captada pelos sentidos. O corpo não se reduz ao corpo biológico ou às manifestações de índole cultural. É o peso, a dimensão, o aspecto, os traços físicos, a saúde, a sexualidade, os órgãos e os sistemas. A corporeidade vai mais além da soma das partes, é antes a unificação de todos os fenómenos que ocorrem na pessoa humana, mediados sempre pela condição espiritual. A linguagem, o amor e a arte cursam exactamente pela nossa corporeidade⁷. Por outro lado, o corpo “(...) não é só vivência subjectiva corpórea; a afectividade abre-o ao mundo e para o mundo (...)”, num contexto de reciprocidade, e “(...) esta abertura é responsável pelo facto de ser «situado»”⁸.

A afectividade insere-se no corpo e contribui para o estilo de interacção do corpo com o mundo, pois é uma capacidade de expressar emoções e sentimentos⁹. O corpo deixa-se afectar, na sua interioridade, recebe os estímulos que vêm do mundo, das suas circunstâncias, e, em concreto, de outros corpos. Mas também se dá, em plena reciprocidade, afectando também outros corpos, pois é a marca indelével do ser humano.

A afectividade cursa por cada porção do corpo. Os meus sentidos dão-me a cartografia da realidade, uma primeira impressão *não editada*, por vezes ligeira, violenta ou apaixonada, mas nunca afectivamente neutra. Depois, o intelecto, a capacidade reflexiva, re-inscreve e reinterpreta a percepção inicial, elabora uma resposta, atribui-lhe um sentido. O cérebro processa toda a informação, mas há respostas tão reflexas que lhe podem escapar.

É na temporalização do corpo, e na vivência relacional, que a afectividade se vincula

⁷ A prática de decompor o corpo em partes, sejam elas anatómicas, afectivas ou socioculturais, apenas se compreende, na contemporaneidade, pela sua complexidade e pelo objectivo de “facilitar” a aprendizagem no sentido pedagógico, e da apreensão de pormenores. Alguns destes, como sabemos, são demasiado objectivos e irrefutáveis, quando observados à luz da ciência. No entanto, para quem vê o problema desta forma, é preciso que envolva essa atitude numa perspectiva holística e sistémica capaz de integrar o todo que é o corpo.

⁸ Renaud, I. – “O corpo vivido”, p. 79.

⁹ Cf. Richir, M. – *Le corps*, pp. 14-15.

cada vez mais à dimensão *pessoal* da existência humana. Isto significa que a afectividade é algo humano por excelência e, nessa medida, distinguiu-se da simples sensibilidade¹⁰.

O estado afectivo é uma situação complexa que decorre do envolvimento absoluto do corpo e da experiência e história de vida da pessoa. Rojas caracteriza este estado tendo em conta cinco pontos muito pertinentes: é uma *vivência*, isto é, uma experiência interna que deixa vestígios no desenvolvimento pessoal; implica uma *reação fisiológica* que é visível em sinais inscritos no corpo; induz *comportamentos* que exprimem essa modificação; é indissociável do *plano cognitivo*, pois é perceptível no plano das ideias, juízos e pensamentos e usa um tipo de linguagem especial, que, por vezes, se afasta da linguagem habitual; e implica ainda um certo grau de *assertividade*, isto é, um modo singular de afirmação pessoal adequada, social e profissional, por intermédio de atitudes e comportamentos que não lesam os direitos dos outros¹¹. Esta perspectiva revela-se útil para a compreensão da afectividade, mas é preciso não formatar essa mesma afectividade no plano individual, pois a pessoa é sempre uma singularidade reveladora de uma *essência* que nos escapa continuamente.

Na complexidade do mundo afectivo, Miermont introduz três operadores fundamentais: o ritual, o mito e o epistema. O *ritual* gera e canaliza as relações afectivas, enquanto relações de troca, tipifica-as em padrões, como é o exemplo prototípico da carícia materna, a ternura física e verbal ou a agressão física e verbal, de acordo com a dinâmica afectiva. O *mito*, por seu lado, como sistema de símbolos, permite a organização do mundo dos afectos, tendo em conta as crenças e a relação de pertença da pessoa ao seu grupo, partilhando assim os mecanismos de socialização segundo vários mitos (religião, futebol, cinema, entre outros). Por fim, o *epistema* relaciona-se com o conhecimento e a capacidade do reconhecimento dos sistemas de pensamento, permitindo a discursividade, desde o senso comum a níveis mais elaborados, próprios da formação avançada e de algumas ciências¹².

Todo este cenário contém referências que flexibiliza e potencia o fluxo dos afectos, no plano corpóreo e das circunstâncias que rodeiam o sujeito. Todo o acto, neste contexto, pelo carácter dramático da temporalidade da pessoa humana, é passível de descrição e sobretudo plasmar-se na narratividade indissociável da identidade e do estilo pessoal.

Importa notar que, durante muitos séculos, o corpo foi esquecido na cultura e civilização ocidental, não passava por ele qualquer reflexão sobre os afectos. Mas hoje reconhecemos que o desenvolvimento dos afectos, do mais simples ao mais complexo, não só

¹⁰ Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 115.

¹¹ Cf. Rojas, E. *apud* André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 71.

¹² Cf. Miermont, J. *apud* André, J. – **Pensamento e afectividade**, pp. 74-76.

passa pelo corpo, mas é ainda ele que estabelece a mediação de um sentir global. Somos corpo, pensamos e sentimos com o corpo e, por isso, é preciso que os projectos para o desenvolvimento da pessoa, conforme o curso da sua temporalidade, tenham esta ideia por referência. A relação saudável e aberta com os outros, pressupõe uma relação harmónica com o seu corpo e com o corpo dos outros. Tudo ou quase tudo se aprende, logo a aprendizagem da sua expressividade faz emergir a singularidade afectiva de cada um, pois a educação dos afectos é primordial¹³.

Os afectos pertencem ao universo da afectividade. Para André, “(...) os afectos são modos e figuras das relações que se constituem, estabelecem e exprimem nas diferentes formas de o desejo e o pensamento viverem no corpo e nos sentidos, no mundo físico, social e cultural que estes habitam”¹⁴.

Assim, os afectos não se dissociam nem se reduzem ao pensamento, radicam na unidade do ser humano e contêm um dinamismo e uma tensão existencial que nem sempre se verifica no pensamento. As vivências dos afectos acontecem numa interacção dialéctica, sob o prisma do desejo que alimenta o corpo e os sentidos, em interacção com o mundo, constituindo assim a nossa vida afectiva¹⁵.

Nesta perspectiva, “Ao mesmo tempo que o mundo é a nossa casa, o corpo e os sentidos são o mundo dos nossos afectos, o que significa que não podem analisar-se as relações afectivas independentemente das suas raízes e do chão dessas mesmas raízes.”¹⁶

O homem está aberto ao ambiente físico, mas sobretudo ao mundo dos outros. “A afectividade atravessa o nosso corpo dando ao ambiente uma coloração subjectiva (...)”, pois a fenomenologia mostrou que “o mundo é o correlato do corpo”, mas também que “o corpo é uma experiência do mundo”¹⁷. A vivência dos afectos revela-se como a totalidade da relação do sujeito com o mundo e caracteriza o seu mundo, nos aspectos mais específicos e singulares, e por isso o distingue do mundo dos outros.

Neste contexto, a vida afectiva faz parte da nossa intimidade. As emoções e os sentimentos são, por isso, o mais singular dessa intimidade. A dor, a alegria, a compaixão, a indignação e revolta, o sofrimento, o entusiasmo, a ternura, expressa a matriz do modo de ser

¹³ Cf. André, J. – **Pensamento e afectividade**, pp. 92-93. Cf. Renaud, I. – “A educação para os afectos”.

¹⁴ André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 67.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 68.

¹⁶ *Ibidem*, p. 68.

¹⁷ Renaud, I. – “A educação para os afectos”, p. 92.

de cada um e tudo o que em si acontece¹⁸.

Os fenómenos afectivos são diversos, segundo a antropologia filosófica e as ciências psicológicas, nomeadamente a neuropsicologia. Para se classificarem, importa situar o grau de participação da corporeidade nas vivências afectivas. No entanto, Espinosa considerou apenas dois afectos primários – a alegria e a tristeza –, em que a mente apresenta uma perfeição maior ou menor, logo o aumento ou a diminuição da potência do agir do homem. Os dois afectos citados, considerando a unidade do ser humano (mente e corpo), traduzem-se no deleite e na dor, dando origem aos outros afectos¹⁹.

Assim, há uma tensão entre os afectos alegres e os afectos tristes, mas não é possível, em definitivo, eliminar estes últimos. A interacção dos afectos permite uma oposição entre eles, sendo o equilíbrio tensional possível pela reciprocidade dessa interacção. Se uns afectos são desejáveis, outros há que se mostram predadores, como o ódio, o orgulho, a melancolia ou o medo²⁰.

As emoções são respostas afectivas que brotam da pessoa, face a situações que a tocam intimamente nos aspectos mais sensíveis. Por isso, geralmente as emoções saem do controlo do sujeito e os sinais exteriorizam-se, por vezes, com violência, conotando-se com o que é agradável ou desagradável. No entanto, também as emoções podem ser alvo de algum controlo, para revelação de uma maior consistência face a situações ambíguas ou problemáticas.

Com efeito, não se trata de esconder as emoções, mas sim de gerir a sua manifestação, no sentido de evitar situações descontroláveis lesivas para si, mas também para o outro e até para uma equipa, como acontece em contexto profissional. Por isso, é desejável que a pessoa exteriorize na justa medida as suas emoções, até para ir ao encontro do outro, isto é, do seu estado emotivo, para assim existir um plano de similitude emotiva. É essencial que o sujeito desenvolva capacidades de adaptação a novas situações, através da aprendizagem e da partilha e análise de situações problemáticas.

No entanto, uma emoção abre-se como um fenómeno espontâneo que vai para além da

¹⁸ Cf. Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, p. 143.

¹⁹ “Vimos, assim, que a Alma [mente] pode sofrer grandes transformações e passar ora a uma maior perfeição, ora a uma menor, paixões estas que nos explicam as afecções de alegria e de tristeza. Assim, por *alegria*, entenderei, no que vai seguir-se, a *paixão pela qual a Alma passa a uma perfeição maior*; por *tristeza*, ao contrário, a *paixão pela qual a Alma passa a uma perfeição menor*. Além disso, à *afecção da alegria referida simultaneamente à Alma e ao Corpo*, chamo *deleite ou hilaridade* e à *afecção de tristeza referida simultaneamente à Alma e ao Corpo* chamo *dor ou melancolia*. (...) Afora estas três afecções, não reconheço outras afecções primárias”. Espinosa, B. – *Ética*, III, Prop. XI, Escólio, p. 279.

²⁰ Cf. André, J. – *Pensamento e afectividade*, pp. 90-91.

racionalidade, isto é, de uma atitude reflexiva, pensada e planeada do sujeito. Uma emoção é gradativa, passa por diferentes estádios, apaga-se num determinado limite de tempo. Isto é dizer que o curso de uma emoção está dependente da situação concreta e da história de vida, da experiência vivida e da vivência histórica e cultural do sujeito.

No contexto profissional, como acontece na enfermagem, não basta que o enfermeiro reconheça as suas emoções e a forma como as vive interiormente, mas também o modo como as manifesta, como se projectam para o outro, e os fenómenos que arrastam. É essencial que o enfermeiro, sob uma perspectiva fenomenológica e hermenêutica, seja capaz de identificar, reconhecer e de algum modo interpretar o estado emocional do outro, isto é, da pessoa doente ou que necessita de algum tipo de intervenção cuidativa. Não se pode ter uma atitude que pretenda *igualizar* os outros, pois, como já referi, todos os sujeitos são portadores da sua identidade pessoal e da sua singularidade ética. Desta forma, é possível melhorar a relação cuidativa e humanizar os cuidados de enfermagem. Assim, “(...) a troca de emoções percebidas, sentidas, abre um espaço de partilha humana, bastante afastado dos discursos racionais ou científicos, de soluções chave sempre à mão. É fundamental ser capaz de aceitar a complexidade e a incerteza”²¹.

O corpo está presente em todos os sentimentos que, num dado momento, expressa de uma forma exuberante ou, pelo contrário, de uma forma contida. “Os sentimentos habitam no ser humano.”²² A minha existência corporal é uma condição primeira para a elaboração e eclosão de fenómenos diversos, em paralelo com o meu mundo. Mas há sentimentos em que o meu corpo tem um protagonismo particular, são os que Hildebrand designa por *sentimentos corporais*. Este autor classifica os sentimentos humanos em três categorias²³:

Sentimentos corporais – são os sentimentos que têm a sua origem nas modificações corpóreas e expressam-se, por exemplo, por cefaleias, pelo prazer, por fadiga psíquica, pela agradabilidade do descanso. Trata-se de sensações conscientes que decorrem de experiências do sujeito relacionadas com o corpo. Não se devem confundir com os processos puramente fisiológicos, mas têm com eles uma relação causal próxima;

Sentimentos psíquicos – estes sentimentos são de natureza diferente dos sentimentos corporais. O sujeito tem consciência da sua manifestação, são *motivados* e apresentam grande variedade. São exemplo o temor do ladrar de um cão, a repulsa que experimentamos se

²¹ Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, p. 31.

²² Buber, M. – *Yo e Tú*, p. 21.

²³ Hildebrand, D. *apud* Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, pp. 145-146.

olharmos o mesmo animal morto na estrada. Os sentimentos psíquicos referem-se a um objecto, ao contrário dos sentimentos corporais;

Sentimentos espirituais – estes sentimentos coincidem com os anteriores em termos de intencionalidade, mas, ao contrário, são uma *resposta ao valor*. Por isso, há sentimentos exclusivos da pessoa humana, pois radicam no âmago da sua espiritualidade. Nessa medida, pode aceitar-se que haja sentimentos (sobretudo de índole corporal), partilhados pelas pessoas e animais, embora sejam entendidos pela pessoa humana numa perspectiva peculiar. Para Tomás de Aquino, neste sentido, “(...) a alegria é um sentimento inequivocamente humano; o prazer, não”²⁴.

No entanto, estas modalidades de sentimentos coexistem numa estreita continuidade, não devendo estabelecer-se fronteiras rígidas. Na verdade, toda a pessoa vive, num determinado momento, a dor física, e atribui-lhe um sentido próprio e singular. A alegria de reencontrar um amigo que se julgava perdido, expressa no sujeito sentimentos de carácter psíquico e espiritual. Por outro lado, as respostas afectivas impregnam-se no corpo e têm repercussões em aspectos fisiológicos: libertação de hormonas, endorfinas e feromonas, com a consequente visibilidade de sinais físicos (palidez, rubor facial, coração acelerado, olhar brilhante, respiração rápida).

Os sentimentos só influenciam o sujeito para além do aqui e agora se a consciência estiver presente. Isto significa que os efeitos da emoção e dos sentimentos dependem da consciência. Por sua vez, é na mente consciente que os sentimentos induzem os efeitos mais importantes e duráveis. A emoção é secreta, mas abre-se ao exterior, enquanto o sentimento humano penetra o interior do sujeito e não se dá a conhecer de imediato²⁵.

Ackerman observa que “Estar apaixonado é um estado de equilíbrio caótico. As suas recompensas de intimidade, calor, empatia, confiança e partilha de experiências desencadeiam a produção desse alimento de conforto mental, as endorfinas.”²⁶ O corpo agarra-se ao afecto, para se abrir em plenitude ao outro e ao mundo.

Nesta sequência, Quiroga afirma que “Um traço distintivo da afectividade madura é

²⁴ Aquino, T. – *Summa Theologiae*, I-II, q. 31, a. 3 *apud* Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, p. 146.

²⁵ Damásio, A. – *O sentimento de si*, p. 57. “(...) o termo *sentimento* deve ser reservado para a experiência mental e privada de uma emoção, enquanto o termo *emoção* deve ser usado para designar o conjunto de respostas que constitui uma emoção, muitas das quais são publicamente observáveis”. Ou seja, uma pessoa não pode observar um sentimento no outro, mas pode sentir os seus efeitos em si própria, pois tem consciência dos seus estados emocionais. *Ibidem*, pp. 62-63. Os sentimentos são valiosos para a sobrevivência, pois alertam para as mensagens da emoção, e para uma situação problemática que é urgente resolver. Cf. *Ibidem*, p. 325.

²⁶ Ackerman, D. – *Uma história natural do amor*, p. 197. Cf. Damásio, A. – *O sentimento de si*, pp. 321-322.

precisamente a integração progressiva do nível sensível e do intelectual, em unidade harmónica, que é fruto de uma vida que se emprega na realização dos valores humanos verdadeiros.”²⁷ Os sentimentos são informações que cada pessoa sente como resultado da sua interacção com os outros e com o mundo, isto é, das suas experiências e vivências. Esta captação emaranha-se no corpo, em concreto no cérebro (sistema límbico), onde se cristalizam as emoções²⁸. É daqui que partem os fenómenos fisiológicos em resposta a estados emocionais. Por isso, estes fenómenos ocorrem como resultado da sua forma de ser pessoa, do seu desenvolvimento, da memória, da capacidade da atenção, da sua filosofia de vida, dos seus comportamentos. É da vida emocional que emergem os sentimentos humanos, ou seja, os sentimentos são filtrados pelos centros cognitivos cerebrais e pela própria experiência e vivência cultural da pessoa. Ao contrário, a emoção, é um impulso global, enraizado no biológico, e que movimenta o sujeito para a acção²⁹. Por isso, a emoção toca o desejo.

Por exemplo, a empatia, embora se enquadre numa situação bem definida, visa sobretudo captar a essência dos sentimentos dos outros, e revela a competência do sujeito de se relacionar com a situação e de compreender o outro como diferente, tendo em conta as suas próprias experiências. A resposta do sujeito dirige-se, assim, não à situação mas ao que o outro experimenta no momento³⁰. A atitude do sujeito de se colocar no lugar do outro, como escreveu Carl Rogers³¹, contribui para a formação da pessoa e para o desenvolvimento da solicitude. Esta compreensão do outro, e da nebulosa de emoções e sentimentos que experimenta, é essencial na prática clínica das ciências da saúde, e de forma mais relevante na enfermagem.

As actividades psíquicas têm uma componente fisiológica que pode ser registada usando tecnologia adequada. Por exemplo, as incidências do pensamento que se reflectem na actividade cerebral, e que podem ser medidas através do electroencefalograma; o esforço físico voluntário pode ser medido através do electrocardiograma. A pessoa não tem consciência precisa de tais modificações operadas. No entanto, em todas elas, se verifica um envolvimento profundo do corpo³².

Não registamos na consciência as modificações do conhecimento, mas registamos as

²⁷ Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, p. 147.

²⁸ “(...) Os estados emocionais são definidos por uma miríade de modificações no perfil químico do corpo, por modificações no estado das vísceras e por modificações no grau e no padrão de contracção dos diversos músculos estriados da face, garganta, tronco e membros”. Damásio, A. – **O sentimento de si**, p. 322.

²⁹ Cf. Goleman, D. – **Inteligência emocional**.

³⁰ A empatia pode dividir-se em dois tipos: a cognitiva – é a capacidade de compreender o outro e as suas manifestações; a afectiva – é a capacidade de experienciar estados emocionais observando o outro.

³¹ Cf. Rogers, C. – **Tornar-se pessoa**.

³² Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, p. 148.

vivências afectivas e os sentimentos corporais. Se estou fatigado, tenho a percepção do cansaço que invade o meu corpo. O mesmo acontece nos sentimentos psíquicos e espirituais, pois a intencionalidade presente mostram-me a minha relação com o mundo. Também tenho a noção que o conteúdo de um sentimento, de alguma forma, contém modificações fisiológicas, que são captadas por mim, e que eu entrelaço no meu corpo. Se experiencio o medo, isso reflecte-se no meu corpo – como causa e consequência – e os sinais, mesmo dissimulados, emergem irremediavelmente. Assim, “A experiência do medo não é a soma destas mudanças fisiológicas, mas elas são parte deste sentimento.”³³

As manifestações fisiológicas, com frequência, são mensagens que o meu corpo emite para a minha consciência captar a essência da realidade: o perigo iminente, as hipóteses de defesa pessoal ou, ao contrário, a iminência de algo agradável. Mas os meus sentimentos – porque são meus –, nem sempre exprimem com verdade a minha relação com o mundo. A capacidade intelectual, à maneira de Aristóteles, tem aqui uma função decisiva para o discernimento do real e do aparente, do verdadeiro e do falso.

Os sentimentos não são apenas modificações subjectivas internas, têm uma dinâmica intencional e são interdependentes das situações e dos contextos individuais. E, como já referi, os sentimentos expressam o sentido *cultural* das emoções. Pela experiência o sujeito apercebe-se da sua relação com o mundo. Por isso, os sentimentos, por um lado, apelam à realidade, por outro, revelam quem é o sujeito e o que ele experimenta numa situação concreta. Os sentimentos não são estáticos, eles fluem em direcção ao passado e ao futuro, plasmando no sujeito fenómenos diversos.

De facto, o sujeito está em permanente abertura ao mundo e receptivo à comunicação. A relação com o outro é uma premissa primordial da pessoa: “*Não há eu sem tu. Uma pessoa sozinha não existe como pessoa, porque nem sequer chegaria a reconhecer-se a si mesma como tal. O conhecimento da própria identidade, a consciência de si mesmo, só se alcança mediante a intersubjectividade (...)*”³⁴, o que exige cooperação dos outros.

A pessoa não vive numa redoma, encerrada em si própria, mas tende para a relação de reciprocidade com o outro, pela comunicação. Mas é preciso entender, segundo Buber, que “A relação intensa de reciprocidade inclui sentimentos, mas não procede deles.”³⁵ Por seu lado, Quiroga entende que a comunicação assenta em três vias: no conhecimento, no afecto e

³³ *Ibidem*, p. 149.

³⁴ Yepes, R.; Aranguren, J. *apud* Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, p. 151.

³⁵ “*La viva relación recíproca incluye sentimientos, pero no procede de ellos*”. Buber, M. – *Yo e Tú*, p. 45.

na acção. O sentimento, expresso no afecto, é o mediador que torna eficaz o conhecimento na acção³⁶.

Por serem um meio de comunicação pessoal, os sentimentos têm uma dimensão expressiva e manifestam-se nos gestos: “(...) expressão dos olhos, movimentos das mãos, da cabeça, dos ombros, dos braços, isto é, a manifestação dos sentimentos implica sempre a corporeidade. Através do corpo comunicamos muitas mensagens: inquietação, desassossego, rejeição ou atracção”³⁷. A captação da atitude do outro incide sobre a expressão do rosto, o comportamento e a expressão consciente dos seus actos. A ira, a alegria e o amor, por exemplo, são sentimentos perceptíveis, embora coexistam sempre numa percepção ambígua.

Acedo aos sentimentos do outro pela minha percepção. Mas para compreender verdadeiramente esses sentimentos, é preciso *estar com* o outro, é preciso algum tempo em comum. O rosto do outro pode expressar-me matizes de sofrimento, na medida em que a sua expressão corporal tende a revelar a sua vivência interior. É nessa geografia corporal, que tende para a intimidade, que *leio* os sentimentos no corpo do outro. Sinais breves, ou pelo contrário densos e herméticos, como o estilo do olhar, um gesto perdido, pensado ou fortuito, o tom de voz, a sua firmeza e nitidez, convidam para a interioridade do sujeito que é pessoa entre os demais.

A vida de relação interpessoal, como é visível ao longo desta investigação, constrói-se sob a ideia da reciprocidade. A relação do eu com o outro traz-me de volta a um si que se revê nesse outro. Assim, a expressão corporal dos sentimentos no outro é, de algum modo, revestida pela vivência dos mesmos no meu corpo. Não se trata propriamente de uma compreensão total da corporeidade do outro, por analogia com o meu próprio corpo, mas capto um significado que emerge desse corpo. É o que acontece na relação de empatia, como já referi, em que há o reconhecimento de um para o outro, a apreensão das suas vivências, mas a situação de cada um continua a ser diferente e, quase sempre, intransponível. No entanto, a reciprocidade emerge e o encontro acontece, mesmo que não haja mensagens verbais, mas apenas um diálogo anterior à palavra dita ou tecido de silêncio³⁸. E, como se sabe, o encontro é o encontro do homem total e das suas circunstâncias.

No âmbito da vida privada, pública ou profissional, exige-se a cada um que revele capacidade para compreender os sentimentos dos outros e, ao mesmo tempo, seja capaz de exprimir os seus próprios sentimentos num quadro compreensível para o outro. Apesar da

³⁶ Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, pp. 151-152.

³⁷ *Ibidem*, p. 152.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 153. Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 78.

expressão corporal dos sentimentos ser, de um modo geral, veiculada por uma linguagem universal, também é preciso aprendizagem, tempo e disponibilidade para o outro.

Os afectos estão, assim, inscritos numa cultura. A expressão do riso, do choro, da tristeza, do medo, emite sinais que se consideram universais. No entanto, como sublinha Quiroga, a cultura modaliza a expressão dos sentimentos. Isto significa que há pormenores específicos de uma dada cultura que permitem, em absoluto, compreender o significado expressivo de um gesto, de um olhar, de uma lágrima ou de um sorriso³⁹.

Na dinâmica da expressão dos sentimentos, da sua afectividade, posso ter uma atitude espontânea ou voluntária; outras vezes, posso simular um sentimento que não tenho, posso reprimir intencionalmente uma expressão espontânea, aumentar ou diminuir o seu significado. Por vezes, estados afectivos súbitos exigem um domínio preciso, pois o sujeito não é capaz de fazer uma avaliação imediata, muito menos rigorosa; outras vezes, o sujeito não deseja apropriar-se de determinados sentimentos, não quer torná-los seus, porque não fazem parte do seu projecto de vida. O homem é possuidor de uma interioridade afectiva, e sobretudo de uma intimidade, gozando do domínio do seu mundo interior, e que tende a exteriorizá-lo se isso for bom para si e para os outros⁴⁰.

A expressão dos sentimentos tem relação forte com o ambiente que envolve o sujeito. Um ambiente conhecido, familiar, positivo e seguro favorece a expressão espontânea dos sentimentos, porque a pessoa entende que haverá apreço, compreensão e respeito, mesmo que haja discordância. Noutras circunstâncias, há sentimentos que pela sua própria natureza e valor, só são expressos num ambiente de intimidade, pois só aí fazem sentido⁴¹.

Pelo contrário, um ambiente frio, distante e anónimo tende a inibir a pessoa, de forma espontânea, resistindo aos seus próprios afectos e à sua própria expressividade. Esta situação ocorre, por exemplo, quando uma pessoa doente entra numa unidade de saúde para ser sujeita à realização de um exame ou receber um tratamento, e, segundo a sua percepção, tudo se afigura distante e despersonalizado. A existência de elevada quantidade de tecnologia, do seu ponto de vista, pode agudizar o problema e, em última instância, a *falsear* a relação interpessoal com os profissionais de saúde, o que é negativo em todos os sentidos.

A manifestação dos afectos integra-se, assim, no grande mapa da expressividade humana. É essa capacidade que concorre também para a construção, vivência e projecção de

³⁹ Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, p. 154. Cf. Ribeiro, A. – **O corpo que somos.**

⁴⁰ Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, pp. 156-157.

⁴¹ *Ibidem*, p. 156.

uma cultura no futuro. Por isso, o homem lança os seus sinais no mundo, quer seja em artigos funerários pré-históricos⁴², na Vénus de Willendorf, nas gravuras rupestres do Vale do Côa, ou na Capela Sistina ou quando pisou o solo da Lua.

⁴² Não sabemos se o Homem de Neandertal era detentor de pensamento simbólico abstracto, se tinha um mundo simbólico, nem como eram as suas manifestações afectivas. Contudo, pólen encontrado num túmulo antigo indica que, há muito, muito tempo, alguém pode ter chorado por alguém. Mas tudo mudou com a arte do *Homo sapiens sapiens*. Estes homens semelhantes a nós legaram ao futuro diversos artefactos, na França e na Espanha, sinais evidentes de que possuíam pensamento simbólico abstracto, tinham algum grau de organização e cultura. Além disso, tinham consciência da sua acção e detinham um sistema de crenças sobre o bem e o mal e ainda regras sobre o sexo e o amor. Fisher, H. – **Anatomia do amor**, p. 268.

I. 3. 3 – A EXPRESSIVIDADE DO CORPO MEDIADA PELA CULTURA

Toda arte é uma revolta contra o destino do homem.

André Malraux

O corpo é inusitadamente simbólico, é um espaço expressivo. A expressão plástica – a forma e o movimento –, todos os gestos inerentes e sobretudo a linguagem, fazem do corpo um lugar de múltiplos significados e de múltiplos sentidos. Assumido o corpo como corpo próprio, corpo vivido, todo o sentido expressivo do sujeito se cristaliza na corporeidade que, por sua vez, dinamiza o corpo, torna-o presente e simbólico ao outro e entre outros. Por outras palavras, “O comportamento simbólico é privilégio do corpo próprio e da sua estrutura afectiva.”¹

Na cultura ocidental, desde o Renascimento, a expressividade do corpo é motivo de análise, ou para se silenciar ou para se enaltecer, sendo sujeita a uma política de costumes, a que o poder político não é alheio. O corpo tende a revelar-se, mostrar-se aos outros, e isso gera expressividade, sobretudo pela linguagem. “O paradigma da expressão designa assim o processo pelo qual a linguagem vai pouco a pouco passar a ser a medida de todas as coisas, dar sentido aos comportamentos, penetrar profundamente a interioridade subjectiva e fazer do corpo o lugar expressivo de uma voz íntima.”²

Mas o corpo não se restringe ao espaço expressivo da pessoa, ele é a origem de qualquer espaço intuído pelo sujeito³. É ele a origem do movimento expressivo, pois projecta no exterior uma diversidade de significações, e a realidade torna-se existente. Se o corpo não impõe uma carta de instintos, é porque permite que o agir pessoal seja diferente de sujeito para sujeito. Ao mesmo tempo, quando o movimento da expressividade não é possível pelos recursos naturais do corpo, ele recorre às possibilidades do mundo cultural⁴.

Com efeito, o homem – todo ele –, é um *animal simbólico*. Por isso, não apenas a linguagem, mas toda a cultura, os rituais, as instituições humanas, as próprias relações sociais, são formas simbólicas. A experiência do sujeito, presente na corporeidade, encerra-se nessas formas simbólicas, tornando-a intermutável, permitindo um autêntico comércio de signos. Com o signo o homem destaca-se da natureza, da experiência comum, sendo capaz de intuir e

¹ Dantas, P. – **A intencionalidade do corpo próprio**, p. 177.

² Courtine, J.-J.; Haroche, C. – **História do rosto**, p. 27.

³ Geavert, J. – **El problema del hombre**, p. 93.

⁴ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, pp. 202-203.

A expressividade do corpo mediada pela cultura abstrair. O conceito não existe sem a abstracção, e sem ela também não existe signo⁵.

A ideia de expressão passa pela forma de entender “(...) a fusão entre símbolo e sentido, do qual a corporeidade é o exemplo emblemático (...)”⁶, e em que o outro nunca é alheio. Mas a força expressiva do corpo tem relação com a experiência de vida do sujeito e do outro e do seu conhecimento e partilha de padrões culturais estruturantes, que permitem a interpretação do agir expressivo.

Nesta problemática simbólica, Soares entende que o termo “signo” se esconde num significado ambíguo. Nem todos os signos manifestam a realidade originária, antes a encobrem, a dissimulam, criando uma outra realidade. É o que acontece com a nossa aparência corpórea, se por um lado esconde uma realidade aparentemente banal, por outro, é expressão forte, pois indicia uma motivação e a persuasão do real. O corpo é natural e expressivo, mas não se esgota apenas no signo⁷. “Por isso, além da expressividade natural, espontânea, instintiva, há uma intencionalidade expressiva que penetra e anima toda a conduta humana.”⁸

Nesta perspectiva, se o agir expressivo se funda na intencionalidade e na expressividade natural do corpo, são questionáveis as formas de dissimulação: o fingimento, a mentira e a má-fé. Estas são formas que cursam em comportamentos desviantes, de pura ambivalência e ambiguidade e que problematizam a identidade pessoal, pela cisão do *eu* com o corpo⁹. A dinâmica expressiva, neste sentido, seria um mero simulacro, em que o corpo parece estar a mais, colide com os outros corpos, é algo penoso de carregar. O sentido da coexistência está, assim, afectado, sendo um aspecto enigmático na condição humana. Se o desejo primordial é a comunicação efectiva e expressiva com o outro, através do corpo que se torna transparente, nítido, também acontece a opacidade e a dissimulação. É este binómio – expressão/dissimulação – que traduz a força que o corpo tem de mostrar e revelar, na sua capacidade simbólica, mas também de ocultação e obstrução da eficácia comunicativa¹⁰.

Com efeito, “Pela expressividade conatural – nas suas variadas formas, desde a linguagem géstica, fisionomia, etc. – o corpo torna-se presença, manifestação, palavra; mas a presença convoca a ausência, a manifestação o ocultamento, a palavra o silêncio”¹¹. E assim,

⁵ Cf. Eco, H. – **O signo**, p. 97.

⁶ Soares, M. – **Expressões do corpo**, p. 13.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 14.

⁸ *Ibidem*, p. 14.

⁹ Abordo ainda esta problemática, mais à frente, no contexto da estima de si, do respeito e do reconhecimento, sob uma perspectiva ética.

¹⁰ Soares, M. – **Expressões do corpo**, pp. 14-15

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

A expressividade do corpo mediada pela cultura as formas marginais de expressão antes referidas, são formas de contra-expressão que “(...) provocam a ausência do sentido, a instauração de um vazio comunicativo e a rotura da sociabilidade humana”¹².

A expressividade do corpo, como símbolo, não se traduz somente pelas regras da semântica e da linguística, pois o significante não se justapõe ao significado. Corpo e signo, em rigor, não se identificam na sua materialidade física e instrumental, pois o corpo é ele próprio uma realidade tangível e expressiva que revela uma subjectividade que excede as fronteiras da sua dimensão corpórea¹³. Soares não hesita em afirmar que “O corpo é a melhor ‘imagem’ da pessoa, do sujeito, precisamente porque não tem um carácter instrumental, mas inscreve-se de pleno direito na interioridade e intimidade pessoal”¹⁴.

Nesta questão, o signo abre-se continuamente, está disponível, é tudo e nada, esperando a inscrição de qualquer conteúdo simbólico. Na corporeidade cristaliza-se a fusão entre símbolo e sentido, o referencial escapa e não há distanciamento ou duplicidade, na medida em que “(...) o corpo é um signo no qual colapsam as duas noções de significante e significado, (...) deixa de fazer sentido tentar olhar para além dele, na procura de um sentido oculto, diferente e isolado do próprio significante”¹⁵. A dualidade esbate-se, anula-se, pois o signo e o corpo impregnam-se numa osmose irreversível.

“Se, na modernidade, o corpo era a extensão pública do *self*, um mero anexo, na pós-modernidade, ele constitui-se como um lugar, não só de agência, mas sobretudo da sua própria afirmação. Assume-se por isso como um elemento fundamental na construção identitária do sujeito. Também a cultura, a língua, a etnia, a religião, a orientação sexual, o género, entre outros, fazem parte integrante do sujeito, enquanto elementos que não podem se dele dissociados.”¹⁶

Na sua acção, o homem revela um “agir expressivo” que emerge do seu corpo, no sentido da significação que decorre de um drama, comédia, história de amor ou tragédia. Este agir vai mais além do sistema de signos que traduzem os sentimentos, desejos e emoções, mas assume-se como a própria vida psíquica. Todos os sinais que emanam do corpo – gestos, fisionomia, palavras, e outros sinais fisiológicos – respiração, suores, palidez, etc., não se restringem a sinais que revelam os fenómenos do corpo, ou que se destinam à interpretação pelo outro, mas são a unidade da pessoa na sua acção e a sua multiplicidade de manifestações¹⁷.

¹² *Ibidem*, p. 17.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 17.

¹⁴ *Ibidem*, p. 17.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 22-23.

¹⁶ Coelho, O.; Gomes, M.; Cabral, E. – “Surdos e ouvintes, mais que uma língua em cada língua”, p. 378.

¹⁷ Soares, M. – **Expressões do corpo**, pp. 33-34.

Neste sentido, o corpo é um meio de comunicação e expressão, é a origem da intersubjectividade e da abertura e relação ao outro e ao mundo. “Toda a percepção, toda a acção humana que a supõe, numa palavra, todo o uso humano do corpo, é já *expressão primordial* (...)”¹⁸, diz Merleau-Ponty.

Por sua vez, o corpo marca uma fronteira entre o si e o outro. Ao ser corpo próprio, também é envolvido num espaço privado singular que motiva o sentimento de si, realça a diferença com o outro, promove a apropriação do real, mas também induz modos de ser que se opõem à expressividade natural (reserva, contenção, silêncio), como já referi. Trata-se, pois, de uma forma autoprotectora para a manutenção de si e da sua identidade pessoal. É esta atitude que favorece a coexistência social, na medida em que o corpo próprio não perde a consistência individual no social ou colectivo¹⁹.

Assim, como bem salienta Soares, “A protecção que nos empresta o corpo próprio é a medida do nosso limite: porque somos seres limitados, não há uma transparência total, mas é essa não transparência que possibilita a construção e manutenção da subjectividade.”²⁰ Mas as formas ambíguas de expressão teatralizam a relação do corpo com o mundo, construindo um cenário de aparências vazias, que culmina com a inautenticidade. O fingimento e a dissimulação, embora possam ser considerados meios diplomáticos para manter um equilíbrio na expressão de si para o outro, podem resvalar para uma má-fé patológica, que abala a relação consigo mesmo e com o outro.

A má-fé, como é visível na teoria sartreana, é a expressão de uma consciência ambígua, em que se verifica o abuso da própria liberdade pessoal, pois a verdade e a sinceridade parecem irrealizáveis, quase do domínio da utopia. Mas não se trata da má-fé no sentido de uma ética negativa, mas sim uma dissonância entre o corpo e a consciência²¹.

Desta forma a capacidade de expressão fragiliza-se, levando ao absurdo e ao silêncio, porque os sinais que eu emito não são *realmente* meus. Isto é,

“(...) se um homem está triste, essa tristeza não é sua como o verde é dos olhos ou a lisura é da mesa. Se a ideia de expressão pressupõe uma fusão ou mesmo identidade entre o que se *é* e o que *aparece*, entre o que se *é* e o que se exterioriza, (...) a relação dialéctica entre facticidade e transcendência instaura uma instabilidade entre ser e aparecer, entre o que se *é* e o que se não *é*, e ludibria toda e qualquer forma de expressão”.²²

¹⁸ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 97.

¹⁹ Cf. Soares, M. – **Expressões do corpo**, p. 35.

²⁰ *Ibidem*, p. 36.

²¹ Cf. Sartre, J.-P. – **O Ser e o Nada**.

²² Soares, M. – **Expressões do corpo**, p. 47.

Nesta perspectiva sartreana, o corpo não é algo que me é exterior, mas também será impossível qualquer forma de consciência ou de conhecimento do corpo. Verifica-se uma duplicidade entre o que se é e as manifestações expressivas, que radica numa verdade oculta que, por sua vez, tem origem na dissimulação e na mentira (para si e para o outro)²³, autêntico mal moral. Rompe-se, assim, o dever de autenticidade e transparência expressiva do corpo, levando a uma imagem distorcida, estranha e ininteligível do corpo próprio²⁴.

A percepção dos sinais expressivos do corpo tem relação íntima com o sistema de valores em acção. Os valores, por sua vez, só existem no âmbito de uma cultura. Por outras palavras, sem cultura não há valores. Mas o que é a cultura e o que são os valores?

Não há dúvida que a cultura se entrelaça com os valores. É, de resto, um desígnio do homem realizar valores, e isso só pode acontecer dentro de uma matriz cultural partilhada. Assim, a cultura resulta da actividade humana em sociedade. Embora autónomo, o sujeito em nada é amputado de um sentido existencial e cultural que é próprio de uma comunidade humana. Nesta sequência, é de realçar que o termo “cultura” deriva do latim *cultura*, que significa “cultivar o solo”, “cuidar”. De onde resulta que toda a actividade cultural remete para a acção do sujeito, acção laboriosa e intencional, visando a transformação e o bem de si e dos membros da comunidade onde se insere. Por isso, a cultura é um todo complexo criado pelo homem, que dá um sentido e uma identidade própria a um grupo humano ou comunidade, no âmbito de um espaço geográfico e período histórico. Ou seja, a cultura consiste num conjunto de manifestações humanas que se acrescentam à natureza, ao mundo físico, e que se afastam superiormente do comportamento natural, gerando padrões que serão incorporados na aprendizagem humana²⁵.

²³ Importa referir, por exemplo, a questão do teatro e do cinema. Com efeito, o actor veste as roupagens de muitos personagens, encarna o seu corpo próprio, a identidade pessoal, a sua temporalização e historicidade. Tem, por isso, muitas histórias de vida, narrativas de um tempo de paixões, ódios, violência, entre outros sentimentos. O actor habita o personagem, anima-o, projecta-o de si para o outro e para o mundo. Por certo, apesar do *fingimento*, vive esses sentimentos, pois faz coincidir em si os sentimentos e as suas manifestações, caso contrário instaríamos na inconsistência, no duplo fingimento e na mentira. Se o outro, por alguma razão, entender que a cena que presencia é *falsa*, então existe uma fractura na representação do actor. É comum que, na passagem do tempo, o outro (o espectador) reconheça não o actor – ele próprio, mas o personagem que representou. Não é verdade também que o poeta é um *fingidor*? Neste contexto, é relevante a teoria hermenêutica de Paul Ricoeur. Cf. Ricoeur, P. – **Teoria da interpretação**.

²⁴ Cf. Soares, M. – **Expressões do corpo**, pp. 48-51.

²⁵ O conceito de cultura é muito vasto, diferindo de ciência para ciência. No entanto, para haver cultura, deve existir sempre uma dialéctica de transformação do mundo, intencional e sustentada na imaginação, criatividade e inovação. Não há culturas melhores e piores, superiores e inferiores, há simplesmente Cultura. Mas importa não cair num subjectivismo e relativismo sem sentido, justificando actos não conformes a dignidade da pessoa, quando estão em causa os direitos fundamentais da pessoa humana. O respeito pela cultura e pelos valores dessa

Na verdade, “Toda a cultura é acto e criação do homem; é obra dos homens. Mas não é uma obra puramente exterior e acidental”²⁶. A cultura é coexistente ao homem, radica no mais íntimo do ser humano, sendo a referência da sua significação como pessoa e promovendo a sua formação e desenvolvimento pessoal e profissional. Não é apenas o mundo dos artefactos que é cultura, pois o desenvolvimento espiritual só é possível no interior da cultura, e pela aceitação e realização de valores²⁷.

A cultura pressupõe língua e comunicação. É através dos diferentes suportes da comunicação, e pela aprendizagem, que é possível conservar e transmitir cultura. Como afirma Corredoira, “A Língua interfere, inevitavelmente, com a realidade e é, por isso, transmissora de valores, e é ela um valor em si mesma”²⁸.

Com efeito, a cultura é a realização de valores, e, nesse sentido, serve para o aperfeiçoamento do homem, na medida em que o intima para adesão a esses valores. Um acto cultural e um acto humano são a realização de um valor, a percepção ou a realização de uma qualidade. Essa realização pode ser de ordem diversa: científica, ética, estética ou religiosa. Assim, a cultura está impregnada de valores. No entanto, no universo dos valores, os que detêm a primazia são os valores espirituais, pois são eles que verdadeiramente constituem a cultura. Os outros valores, em concreto os de carácter utilitário, são o substrato que sustém a civilização. A acção do sujeito não obedece a um ter-de-ser necessário, mas antes a um dever-ser ideal que dá sentido ao processo cultural²⁹.

É de notar que a cultura não está isenta de fenómenos que se afastam do desígnio humano. Os conflitos, a violência, lutas irracionais ocorrem com alguma frequência, e são o lado sombrio da vida humana. Nessa medida, a cultura humana tem em si um carácter trágico, como aliás é patente na *Antígona* e em diferentes acontecimentos históricos, como noutros lugares desta investigação faço referência. O que está em causa, quase sempre, é a tentativa de neutralizar e destruir valores para a imposição de outros *valores*, que pouco dizem para uma cultura, comunidade ou sociedade³⁰.

cultura, não impede a crítica, até é desejável num quadro ético, por forma a promover a harmonização de valores e o aperfeiçoamento social. Cf. Ortega, P.; Mínguez, R.; Gil, R. – *Valores y educación*, p. 15.

²⁶ Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, p. 246.

²⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 246-247.

²⁸ Corredoira, T. – “A aprendizagem da Língua estrangeira como um processo de conhecimento do Outro”. p. 410.

²⁹ Cf. Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, pp. 247-248.

³⁰ Cf. Sófocles – **Antígona**.

Os valores humanos são ideais estruturados que o sujeito detém e que, de algum modo, orientam a sua acção no grupo de pertença, na comunidade étnica, familiar, profissional ou política, ou seja, num quadro sociocultural global. Contudo, os verdadeiros valores emergem da subjectividade do sujeito, pois este elabora uma concepção pessoal da matriz global existente numa sociedade. A ética, a moral e os valores têm uma relação muito próxima, ao ponto da sua existência ser cumulativa. Sem valores não há ética, nem moral, nem justiça, nem regras de acção de carácter normativo³¹. Neste sentido, os valores reflectem a nossa concepção pessoal do verdadeiro, do belo, do bem e do bom, tendo em conta a época histórica e o grau de desenvolvimento de uma sociedade e de uma civilização.

O valor, como fenómeno, é um poliedro, tem várias faces, pode ser contemplado por diferentes ângulos. No entanto, não é admissível a arbitrariedade e a diferença patológica que se assume como anti-valor. Entendo que o valor é uma realidade dinâmica, sujeito sempre a uma mudança na sua hierarquia. Assim, o valor é o mesmo, mas a sua percepção, num quadro geográfico e histórico, é que é diferente. E, por isso, o valor apresenta formas, manifestações e modos de realização, conforme as culturas, o tempo histórico e o espaço³². Mas, como evidencia Camps, “As palavras, mesmo as palavras valorativas, como igualdade e liberdade, não podem significar algo tão diferente, na história e na geografia, que nos torne irreconhecível o uso que outras culturas fazem desses vocábulos”³³.

Hessen afirma que não é fácil definir o conceito de “valor”. Trata-se de um conceito supremo que apenas permite uma aproximação, uma clarificação. Em geral, o “valor” tem relação com uma vivência, uma qualidade ou a ideia de valor em si mesma. Esta concepção, para ser consistente, deve incluir as três vertentes, sob pena de uma visão distorcida e unilateral³⁴.

O valor, como fenómeno, apresenta os três lados referidos. Sem dúvida que valor é “(...) algo que é objecto de uma experiência, de uma vivência”³⁵. Reparamos na nobreza do carácter de uma pessoa, temos a vivência de uma paisagem, vivemos algo interiormente quando estamos num lugar sagrado. Temos, pois, a vivência dos valores éticos, estéticos e religiosos. Mas temos a percepção, nessas vivências, de uma qualidade inerente dessa pessoa,

³¹ Várias são as correntes que teorizam sobre os valores: o utilitarismo (Stuart Mill), o princípio da responsabilidade (Hans Jonas), a teoria da justiça (J. Rawls, Kolberg), a ética da comunicação e da discussão (J. Habermas), e ainda Kant, Levinas e Ricoeur.

³² Cf. Ortega, P.; Mínguez, R.; Gil, R. – *Valores y educación*, p. 14.

³³ “Las palabras, incluso las palabras valorativas, como igualdad o libertad, no pueden significar algo tan distinto, en la historia y en la geografía, que nos haga irreconocible el uso que otras culturas hacen de tales términos.” Camps, V. *apud* Ortega, P.; Mínguez, R.; Gil, R. – *Valores y educación*, p. 14.

³⁴ Hessen, J. – *Filosofia dos valores*, pp. 37-38.

³⁵ *Ibidem*, p. 38.

A expressividade do corpo mediada pela cultura dessa paisagem ou desse lugar. Por seu lado, a ideia de valor expressa-se na ideia do conceito de bem, do belo e do divino³⁶.

Nesta medida, o valor tende a realizar a pessoa humana na sua plenitude. No entanto, o valor não se esgota em cada realização, mas apela ao sujeito para essa realização ser cada vez mais perfeita. Quer dizer, “Concebemos o valor como uma crença básica pela qual interpretamos o mundo, atribuímos um significado aos acontecimentos e à nossa própria existência”³⁷. Nesta ideia, o que está em evidência são os valores absolutos ou mais radicais, que estão por natureza vinculados ao homem.

A vivência do valor pressupõe uma vinculação e uma actividade. É nesse sentido que o valor nos sensibiliza, nos proporciona um estado psíquico dinâmico e nos dá alegria e felicidade. Por isso, a ideia e a vivência do valor passa sempre pela emoção do sujeito, que o impulsiona para a acção. Ao mesmo tempo, o sujeito, perante as coisas e as ideias, atribui um *valor*, tem uma atitude de valoração, emite um “juízo de valor”, da ordem do positivo e do negativo, segundo Hessen. Esta atitude decorre da vontade e do desejo. E, por isso, todo o valor pertence à essência do homem³⁸.

Neste sentido, a esfera dos valores subordina-se essencialmente ao lado emocional do espírito. Como sublinha Hessen, “Os valores estão sempre necessariamente referidos a um sujeito emotivo, um sujeito que ‘sente’. Só é valor aquilo que o nosso sentimento dos valores apreende como tal.”³⁹ Pelo contrário, emitir um juízo verdadeiro através de uma proposição lógica, tem relação com a nossa inteligência. A apreensão desse juízo é feita pela capacidade intelectual, e não com o coração, emoção ou sentimento. Este juízo afasta-se, assim, do fenómeno do valor e do carácter valorativo⁴⁰.

Atribuímos valor a uma coisa porque nos satisfaz uma necessidade. Mas nem tudo é do domínio da necessidade, como acontece no domínio ético, estético e espiritual. Neste sentido, Hessen refere que esta problemática se funda na questão do “ser” e da “existência”. Isto é, ser é a essência, sendo a existência a realidade não essencial, o “estar aí como está”. Por isso, o ser mostra o objecto como ele é, diferente de qualquer outro. Por sua vez, “A ‘existência’ vem de certo modo acrescentar-se ao ser como factor inteiramente novo,

³⁶ Cf. Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, p. 38.

³⁷ “Concebimos el valor como una creencia básica a través de la cual interpretamos el mundo, damos significado a los acontecimientos y a nuestra propia existencia.” Ortega, P.; Mínguez, R.; Gil, R. – **Valores y educación**, p. 13.

³⁸ Cf. Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, pp. 39-40.

³⁹ *Ibidem*, pp. 112-113.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 113.

A expressividade do corpo mediada pela cultura conferindo a este ser (ideal) aquilo que se chama *realidade*.”⁴¹ Assim, os nossos juízos tomam o nome de juízos de existência ou “existenciais” ou juízos de essência, conforme a orientação para o lado do ser ou da essência. No entanto, a filosofia dos valores separa a realidade do valor, ou seja, a esfera ontológica da esfera axiológica⁴².

Certas ciências não tomam posição sobre os valores, ao contrário das ciências dos valores que têm a função de tomar posição e valorar. É o caso da ética e da estética. Com efeito, a ética tem um ponto de vista valorativo, não admitindo uma posição de meio-termo. O eticista procura determinar o valor de determinado princípio, para fundamento da norma da acção prática, que é orienta e mede os actos humanos. Daqui resulta que o valor, pela sua relevância, ocupa um lugar na escala axiológica, tem uma hierarquia bem definida⁴³.

Os valores não existem *a priori* ou em si, mas existem para alguém, em função de um sujeito e do outro. Isto significa que é na intersubjectividade e na consciência do sujeito que se elabora a ideia de valor⁴⁴. Mais do que isso, o valor só existe quando é posto em acção pelo sujeito. Não se trata do sujeito no sentido do indivíduo fechado em si próprio, mas do sujeito humano, que tende sempre a agir para o bem geral da humanidade.

A referência a um sujeito é uma característica essencial do valor, pois mostra uma relação indissociável. Com efeito, “(...) no conceito de valor está incluído o da sua referência a um sujeito. *Valor é sempre valor para alguém. Valor – pode dizer-se – é a qualidade de uma coisa, que só pode pertencer-lhe em função de um sujeito dotado com uma certa consciência capaz de a registar*”⁴⁵. Por sua vez, Gevaert refere que “(...) o valor é tudo o que permite dar um significado à existência humana, tudo o que permite ser verdadeiramente homem”.⁴⁶

Esta perspectiva não significa um subjectivismo axiológico, pois não pode o sujeito decidir indiscriminadamente do valor de uma coisa. “*O sujeito não é a medida dos valores*”, afirma Hessen. Neste sentido, o valor e a sua percepção não vale apenas para este ou aquele sujeito, mas estende-se ao maior número de sujeitos. O sujeito individual é o sujeito em geral, em abstracto. As palavras de Hessen mostram bem esta perspectiva: “Não é o *indivíduo*, mas o *género* homem, pura e simplesmente, que aqui entra em causa. Os valores acham-se

⁴¹ *Ibidem*, p. 43.

⁴² Cf. *Ibidem*, pp. 43-44.

⁴³ Cf. *Ibidem*, p. 46.

⁴⁴ Gevaert, J. – *El problema del hombre*, p. 193.

⁴⁵ Hessen, J. – *Filosofia dos valores*, p. 47.

⁴⁶ “(...) o valor es todo lo que permite dar un significado a la existencia humana, todo lo que permite ser verdaderamente hombre”. Gevaert, J. – *El problema del hombre*, p. 189.

A expressividade do corpo mediada pela cultura referidos ao sujeito humano, isto é, àquilo que há de mais comum em todos os homens.”⁴⁷

A realização de valores acontece no quotidiano de uma sociedade. Uma obra de arte, uma obra científica ou uma acção moral, são um típico exemplo. A cultura humana, nessa mediada, é, na sua essência, uma realização constante de valores⁴⁸. Ou seja, os valores têm um carácter transcendente e absoluto em qualquer lugar, pois expressam o sentido humano ao longo da história⁴⁹.

O valor, como fenómeno, começa por ser ideal, para assumir existência real através do sujeito e da sua acção. O valor estético realiza-se, torna-se existente, por exemplo, numa tela do pintor, enquanto o valor ético se realiza na acção do homem virtuoso⁵⁰. Isto significa que os valores “(...) *só podem tornar-se existenciais sob a forma de qualidades, características, modos de ser*”⁵¹. Por isso, é preciso vincar o carácter “real” do valor. Assim, os valores não são algo do domínio da ficção, ou um objecto da imaginação, e nem pertencem ao mundo do fantástico. Pelo contrário, os valores pertencem:

“(...) ao mundo do real. São realidades enraizadas na nossa cultura. A partir deles pensamos e agimos. E são eles que decidem, explicam e dão coerência à nossa vida. Os valores não estão fora de nós; são como o ar que respiramos; nós vivemos neles. Encarnam-se em realidades concretas e é através delas que se expressam (...)”⁵².

Os valores valem por si, mesmo que os suportes que os manifestam se alterem ou destruam. Uma pessoa, em vez de manifestar um dado valor positivo, devido a uma alteração de personalidade, pode manifestar um valor negativo, ou desvalor. Por isso, os valores são imutáveis e permanentes, ao contrário dos objectos que são mutáveis e transitórios⁵³.

Segundo Hessen, os valores, apresentam a característica da polaridade, isto é, há uma oposição no próprio valor entre o positivo e o negativo. Nesta medida, o desvalor não destrói por completo o valor⁵⁴. No entanto, esta polaridade levada a um limite mínimo, revela não o valor, mas a ausência desse valor.

Por outro lado, uma característica essencial dos valores é terem uma estrutura

⁴⁷ Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, p. 49.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 57.

⁴⁹ Geavert, J. – *El problema del hombre*, p. 199.

⁵⁰ Cf. Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, p. 57.

⁵¹ *Ibidem*, p. 57.

⁵² “(...) *al mundo de lo real. Son realidades enraizadas en nuestra cultura. Desde ellos pensamos y actuamos. Y son los que deciden y dan explicación y coherencia a nuestra vida. Los valores no están fuera de nosotros; son como el aire que respiramos; vivimos en ellos. Se encarnan en realidades concretas y se expresan a través de ellas (...)*”. Ortega, P.; Mínguez, R.; Gil, R. – **Valores y educación**, p. 16.

⁵³ Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, pp. 58-59.

⁵⁴ *Ibidem*, pp. 40, 107, 113.

A expressividade do corpo mediada pela cultura hierárquica, uma determinada ordem. Revelam ainda uma gradação entre o mais e o menos, o que indica que a sua realização pode ocorrer por graus. Esta hierarquia atinge todos os valores, pois há valores que estão numa posição superior a outros. Esta situação não se verifica em relação ao ser, pois neste não se verifica uma polaridade, não há meio-termo nem qualquer forma gradativa. Na verdade, quanto ao ser, a alternativa é radical: ser ou não ser, existir ou não existir⁵⁵.

Contudo, os valores necessitam do ser, pois “Os valores estão (...) condenados a não poderem existir senão através da realidade, do ser.”⁵⁶ Assim, todo o valor está ligado à realidade e esta anseia também por essa ligação, para se consumir na sua plenitude. Só através da realidade é que verdadeiramente os valores existem, adquirem “existência”.

Há, assim, diversos valores e diversas espécies de valores, conforme a perspectiva de análise, o seu conteúdo, a sua essência e a preferência em relação às características essenciais. Por isso, a classificação e a hierarquia de valores pode ser feita tendo em conta múltiplos factores⁵⁷. No âmbito desta investigação, interessa sobretudo vincar a existência de uma escala de valores, de acordo com a relevância para o sujeito ético e para o outro. Os valores universais não toleram o relativismo porque estão no topo da hierarquia, e reflectem os princípios da vida ética e da espiritualidade humana.

Infere-se desta análise que a problemática dos valores tem relação íntima com a perspectiva ética, mais do que com o momento deontológico que emerge do formalismo kantiano. Importa, assim, evidenciar duas classes fundamentais de valores, tendo em conta que o sujeito humano é um ser constituído por sensibilidade e espírito: valores *sensíveis* e valores *espirituais*⁵⁸.

Os valores *sensíveis* são os valores do *agradável* e do *prazer*, logo da satisfação pessoal hedonista, os valores *vitais* ou da vida, tão elevados por Nietzsche, e ainda os valores *de utilidade* ou económicos. Por sua vez, os valores *espirituais* apresentam a característica da *imaterialidade*, da perdurabilidade e de uma validade *absoluta* e *condicional*. Aqui se situam os valores *lógicos* (função e conteúdo do conhecimento), e os valores *éticos*, ou do bem moral, os valores *estéticos*, ou do belo (inclui o sublime, o trágico e o amável), e os valores *religiosos*, ou do divino⁵⁹.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 61.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 105-120.

⁵⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 109-110.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 110-120.

No âmbito da expressividade do corpo e da acção que lhe está implícita, os valores éticos, os valores estéticos e, em certa medida, os valores religiosos, têm uma importância essencial. É notório que o sentido de relação comunicacional é indissociável do *pôr em acção* destes valores, em que a linguagem se encontra vinculada. Por isso, vou tecer algumas considerações quanto à problemática dos valores enunciados.

Assim, ainda de acordo com Hessen, os valores éticos⁶⁰ apresentam as seguintes características essenciais:

a) São do âmbito exclusivo das pessoas, nunca das coisas, o que faz com que sejam de âmbito mais restrito do que os valores estéticos;

b) Têm sempre um suporte *real*, ao contrário dos valores estéticos, em que o suporte é algo irreal, de mera aparência;

c) Revestem-se do carácter de exigências e imperativos absolutos, de carácter categórico. Contêm sempre um imperativo “tu deves fazer”, ou “tu não deves fazer”, intimam a consciência para que os realize. O mesmo não acontece com os valores estéticos, pois não se impõem como exigência nem de forma incondicional;

d) Dirigem-se ao homem em geral, a todos os homens, sem qualquer excepção; são *universais* e têm a pretensão universal de serem realizados, ao contrário dos valores estéticos. Estes apenas são um apelo para alguns homens, nem todos os realizam ou cultivam, pois nem todos se obrigam a fazer arte ou qualquer outro procedimento estético;

e) São *totalitários*, isto é, fazem uma exigência ilimitada ao sujeito, pois são uma norma ou critério de conduta que interfere com todas as dimensões da vida humana, valem para todos. Os valores estéticos não apresentam este sentido. Apela apenas para serem realizados em certos momentos, pois o sujeito não é obrigado a ser esteta ou artista, qualquer que seja o momento;

f) São formais, pois o bem moral é de natureza *formal*. Com efeito, na axiologia fenomenológica a essência do bem moral consiste sempre “(...) na preferência do valor mais alto”⁶¹.

Quanto aos valores estéticos⁶², para além do que já referi, têm ainda as seguintes características:

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 113-115.

⁶¹ *Ibidem*, p. 115.

⁶² Cf. *Ibidem*, pp.115-117.

a) O belo adere a pessoas e a coisas; o seu suporte é o mais variado: objecto vivo ou morto, material ou espiritual, real ou ideal;

b) Residem sobretudo na aparência, pois a realidade estética é aparente. A explicação fundamenta-se “(...) no facto de o valor estético ser um valor de *expressão*, em oposição ao valor ético que é sempre um valor de *acção*”. ‘Belo’ é, como disse Hegel, ‘*a manifestação sensível da Ideia*’⁶³;

c) Revelam uma presença *imediata e intuitiva*, que não existe nos valores éticos. Ou seja, trata-se da intuição estética (visual, auditiva, a própria emoção), em que uma pintura, uma música ou um poema, se impõe perante nós como uma essência de percepção sensível. O valor estético é captável por intuição directa, ao contrário, “(...) «o valor ético, na sua mais profunda essência, não o é jamais, sendo como um sol que se esconde aos nossos olhos (...)»”⁶⁴.

Os *valores religiosos*, ou do divino, apresentam características bastante singulares e específicas. Não são de natureza do dever-ser, mas de um ser, o sujeito não tem que os realizar, eles são já realidade. Por isso afastam-se dos valores éticos e aproximam-se dos valores estéticos, numa relação bastante íntima. Neste caso, o divino é ao mesmo tempo valor e ser, pois o valor é um ente, uma realidade-valor, apresenta uma qualidade específica, e uma polaridade de atracção e de repulsão, pois é mistério para nós. O divino é *transcendência*, está para além do mundo físico⁶⁵.

Assim, a hierarquia de valores⁶⁶ é dada pelo próprio fenómeno e pela nossa preferência face ao mesmo. Não se encontra uma escala do valor por uma dedução lógica e racional, mas sobretudo é por uma evidência intuitiva, em que a emoção e o sentido do sentimento pessoal marcam a diferença.

É preciso notar ainda que há diferenças de categoria dentro de cada classe de valores.

⁶³ *Ibidem*, p. 116.

⁶⁴ Messer, A. *apud* Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, p. 117.

⁶⁵ Cf. Hessen, J. – **Filosofia dos valores**, pp. 117-120.

⁶⁶ A ordem axiológica, como já referi, possui uma estrutura hierárquica. Há valores que, para além da sua polaridade, ocupam lugares mais elevados. Scheler, como refere Hessen, propôs cinco critérios para posicionar os valores: a) o valor é mais elevado quanto maior duração tiver. Isto é, o fenómeno prolonga-se no tempo. Logo, um valor mais baixo é transitório, tem menos duração; b) o valor é mais elevado quanto menos divisível for. Com efeito, os bens materiais podem dividir-se, uma obra de arte pode ser apreciada por diversas pessoas e ao mesmo tempo, o mesmo não se aplica por completo aos valores espirituais; c) se um valor serve de fundamento a outro, então é mais elevado; d) o valor é mais elevado quanto maior for o grau de satisfação que a sua realização produz no sujeito; e) a posição do valor depende ainda do *grau da sua relatividade*. O valor do agradável é relativo apenas aos seres dotados de sensibilidade sensorial. Os valores *absolutos* (ex.: valores morais) têm um valor independente dos sentidos que possibilita a compreensão destes, mas jamais nós os poderemos sentir directamente. Cf. *Ibidem*, pp. 120-125.

Na ética, por exemplo, as acções não são valoradas da mesma forma. Um acto heróico destaca-se em relação a um acto caritativo. Assim, os valores espirituais estão primeiro do que os valores sensíveis; dentro da classe dos valores espirituais, os valores éticos têm a primazia e os valores religiosos estão acima de todos os valores, pois todos os outros têm neles a sua origem⁶⁷. Sobre este aspecto, considero que não é líquida esta supremacia dos valores religiosos, ou do divino, pois não indicam acção, cabendo essa designação aos valores éticos.

O corpo, a partir da sua existência, de imediato, adquire um valor cultural inesgotável, uma vez que o sujeito no acto de nascer revela a sua não determinação e a sua fragilidade. É essa fragilidade visível que prevê já o seu desenvolvimento futuro e a apetência intrínseca da socialização e da incorporação cultural. Nessa medida, caminhando pela cultura, o corpo enraíza em si fenómenos do simbólico e do divino, que adquirem sentidos e significados diversos.

A plasticidade do corpo é, assim, desejante e desejável. O sentido estético, desde tempos imemoriais, convida o corpo a uma expressividade arrojada, tocando os limites. Mesmo em culturas menos abertas, há a criação de espaços para que a expressividade do corpo se expanda ao sabor dos sentidos. Se não é possível em público, se isso está proibido pela religião ou pela cultura ou por uma moral restritiva, então tudo acontece num espaço privado, em que o desejo é repartido por uma minoria.

O homem moderno, continuando a filosofia renascentista, procura tornar o corpo visível, desligando-o de práticas e costumes que o silenciavam. Por isso, ele privilegia a expressão pela linguagem. Com efeito, “É a expressão pela linguagem, mais ainda a *expressividade* no sentido lato que define a humanidade e a separa radicalmente do orgânico e da animalidade”⁶⁸. O apelo às ciências e às artes, à política e à ética, configuram uma nova ordem social e dão relevo à pessoa e à sua corporeidade.

Assim, a questão da expressão não se confina à linguagem falada ou escrita, mas ao fenómeno do homem por inteiro. Ou seja, em primeiro lugar, “(...) ao seu corpo: como verbo, o corpo é expressão, intérprete do pensamento, linguagem natural da alma (...)”⁶⁹.

A arte e todas as manifestações artísticas tendem a gerar criatividade e inovação. Ou melhor, só existe arte quando estão presentes estas condições. A transformação da realidade,

⁶⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 125-126.

⁶⁸ Courtine, J.-J.; Haroche, C. – **História do rosto**, p. 26.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 26.

A expressividade do corpo mediada pela cultura do mundo físico e do mundo afectivo, deve ser feita para a expressividade estética do sujeito, não apenas para um prazer pessoal – isso seria demasiado egocêntrico –, mas para o sujeito ir ao encontro do outro e, nas obras de arte, ou nos movimentos expressivos do corpo, para se reencontrar nos outros consigo próprio, numa circularidade reflexiva. Entendo que toda a manifestação humana, toda a forma de arte, é uma criação, ou melhor, uma doação ao outro.

Por isso, o corpo expressivo reveste-se de um carácter antropomórfico que procura no mundo essa similitude ou reciprocidade. Não na procura do estranho, do inquietante, mas buscando um sentido no qual se esbatem as fronteiras entre o sujeito e o mundo, entre o sujeito e o outro. O objecto, a narrativa ou a expressão que esvoaça num ápice do corpo-próprio, o desejo corporizado, permite a mediação com as coisas e com os outros. É, assim, um diálogo, por certo assimétrico, questionando o outro, intimando-o à reflexão, à criatividade e à descentração, pois a *diferença* e a tensão do invisível, promove a narrativa, no lugar da indiferença e do distanciamento.

A expressividade do corpo é, muitas vezes, demasiado volátil, numa metamorfose sempre imprevisível, sobretudo ao outro, só plasmada em suportes tecnológicos. Não é estranho, pois, que o movimento do corpo e as suas diferentes tonalidades, seja a pedra angular de toda a expressividade. Nesta dinâmica fluente, o movimento exterior, isto é, a dádiva que vem do mundo e do outro, configura também a resposta expressiva do corpo-sujeito. Na verdade, jamais me poderei expressar se não tiver a referência do outro.

A cultura é, de facto, o substrato que alimenta e desenvolve as capacidades expressivas inerentes ao sujeito, à pessoa humana. Por isso, e numa dinâmica de reciprocidade, o sujeito evoca o seu corpo necessário conforme as suas circunstâncias e as circunstâncias dos outros. O corpo dinamiza os vectores expressivos, faz a sua desmultiplicação com uma intencionalidade própria, como se verifica, por exemplo, na figura de *Charlot*. É o corpo imbuído de plasticidade que, no fluir do tempo e na fruição do desejo, permite a metamorfose do próprio corpo, sempre impregnado da identidade do eu, e a expressão de múltiplos sentimentos.

A existência humana decorre entre corpos, entre objectos naturais e objectos culturais. Uns e outros podem ter uma significação para mim, podem permitir que eu tenha múltiplas sensações e emoções, e, por isso, expresse uma ideia, uma perspectiva, um sorriso ou até alguma indiferença. A verdade, contudo, é que no objecto cultural está implícita uma intencionalidade humana concreta, que visa um objectivo específico, no sentido de satisfazer uma necessidade. Nessa medida, preciso de compreender a significação desse objecto para lhe

A expressividade do corpo mediada pela cultura extrair a essência e assim me conhecer melhor e tornar mais perfeito o meu agir⁷⁰. Esta compreensão, pelas suas raízes antropológicas, revela a minha relação com o outro.

Não é possível o sujeito desprender-se da identidade cultural que caracteriza um grupo, um povo, uma civilização. Mesmo quando parece haver ruptura, numa dinâmica de criatividade, ela suporta-se nessa identidade matricial. O desejo e o prazer pessoal, que por vezes se solta em espirais irreversíveis, impulsiona o sentido estético e promove as diferentes capacidades expressivas do corpo. Desde os elementos voláteis, que só os sentidos poderão, por vezes, identificar, como o odor singular, até à manifestação da palavra e da gestualidade, o corpo não regateia o esforço que se pressente como compensador.

Assim, as manifestações corporais de expressividade são, por um lado, de natureza espontânea e, por outro, encerram profunda intencionalidade, visando um fim concreto e, nessa medida, a realização de objectivos e de projectos de vida. No entanto, este fluir de emoções e de fruição do mundo, projecta-se para o outro, como se fosse ele o destinatário da abertura do corpo.

A voz é a pedra angular da expressividade, pois toda a imagem nasce na palavra e toda a imagem a ela regressa. Pela voz, o seu tom, o timbre, o volume, as inflexões e tonalidades intencionais ou não, o sujeito tem a percepção do outro e do espaço para a compreensão empática⁷¹. Geralmente pressente-se na voz o estado da pessoa: a sua alegria ou tristeza, o medo, a saúde ou a doença. É o corpo como linguagem que tende para a narratividade da história de vida.

Por assim dizer, a voz reduz a distância: “(...) é o modo de, através do corpo, procurar encurtar uma distância e conquistar uma proximidade com o outro. Com a voz, o corpo chega mais longe do que ele próprio”⁷². A entoação da voz é matizada, uma espécie de gestualidade vocal, que permite transmitir emoções, às vezes com mais eficácia que os gestos, sobretudo quando se trata da intimidade, ou de uma mensagem confidencial. Uma única palavra, nesse sentido, *evolui* em significação conforme é dita, pois revela, em primeiro lugar, a singularidade do corpo, e a seguir os elementos da identidade pessoal⁷³.

Pode haver manifestações do corpo, numa dinâmica expressiva, não dependentes da vontade da pessoa. Mas a consciência do sujeito entranha-se no corpo, e não será desejável,

⁷⁰ Cf. Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, pp. 93-94.

⁷¹ A voz não representa apenas o corpo, mas também a sua metamorfose. Cf. Gil, J. – **Metamorfoses do corpo**, pp. 85-86.

⁷² Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 80.

⁷³ No entanto, quando a voz é estática e monocórdica denota frieza e induz um fechamento na comunicação, dificultando a compreensão da mensagem e a relação intersubjectiva.

A expressividade do corpo mediada pela cultura em geral, que o sujeito perca a noção da forma e do conteúdo expressivo. Nos casos em que a pessoa detém o controlo das suas expressões emocionais, isso significa que “fala” por intermédio do seu corpo; quando isso não acontece, a corporalidade “diz” espontaneamente o que está a acontecer no corpo. Trata-se da gestualidade, isto é, da linguagem dos gestos, tão própria da natureza humana⁷⁴.

Mas o grau de expressividade pode ser levado ao limite, pelo estudo e aprendizagem dos próprios gestos, no sentido da expressão do pensamento, em que a palavra pode estar ausente. A mímica, autêntica arte dos gestos e decerto a “arte do silêncio”, é um dos casos especiais. Com efeito, a mímica consiste na “expressão do pensamento por gestos, movimentos fisionómicos, que imitam o que se quer significar; movimentos expressivos do corpo e, principalmente, do rosto e das mãos; arte da representação através de gestos e expressões corporais e fisionómicas, sem recurso à palavra”⁷⁵. Estamos, assim, no domínio do teatro, aspecto que será analisado mais adiante⁷⁶. E, como disse Marcel Marceau, “Um mágico transforma o visível em invisível. O mímico transforma o invisível em visível.”⁷⁷

Cada gesto do corpo, por mínimo que seja, não representa uma banalidade, mas expressa uma mensagem precisa através da linguagem simbólica, de signos e sinais estilizados ou cuja densidade traz perplexidade ao outro. Por isso, trata-se de um gesto humano que emergiu do corpo e a ele retorna, pelo outro. É preciso compreender-lhe o significado intrínseco e a intenção que lhe deu origem. De outro modo, a corporeidade do outro, apesar de se perfilar diante de mim, seria revestida de opacidade e limitada a um conjunto de movimentos, mais ou menos desordenados, e sem qualquer sentido⁷⁸.

Nesta medida, o percurso de uma *vida boa*, e as suas circunstâncias, cristaliza-se na expressividade corpórea. “A dor, a alegria, as emoções em geral *lêem-se* no corpo, não porque sejam meras mudanças corporais, mas enquanto é o corpo que as exprime e permite alcançar o centro pessoal do outro.”⁷⁹ E os sinais que o corpo expressa, podem não ter aí a sua origem, mas é para o rosto que afluem, tal como um rio para a foz. E é por isso que vivencio no rosto do outro a sua condição existencial: a dor, o sofrimento, a alegria ou a tristeza e a angústia.

A palavra, no mundo da linguagem, é nuclear na expressividade do corpo. Mas, com ou sem a palavra, cada um tem uma linguagem do corpo: uma parte do domínio cultural, outra

⁷⁴ Cf. Quiroga, F. – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”, p. 155.

⁷⁵ Dicionário da língua portuguesa [Em linha].

⁷⁶ Cf. Marcel Marceau [Em linha]. Cf. Beckett, S. – **À espera de Godot**.

⁷⁷ Citação de memória.

⁷⁸ Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 78.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 78.

parte da corporeidade que faz a pessoa. A gestualidade é, assim, uma linguagem não verbal, espontânea ou intencional, e que situa a pessoa no mundo dos outros, permitindo a expressão e a relação interpessoal⁸⁰. Há situações em que os elementos da gestualidade acontecem de forma quase imprevisível, o corpo escapa ao controlo do sujeito que não controla a expressão corporal, e arrisca-se a trair a pessoa. Noutros casos, a espiral de gestos desenrola-se de uma forma bem lúcida, reflexiva e intencional. No entanto, os gestos espontâneos são, por vezes, os que melhor revelam a interioridade da pessoa e a autenticidade das emoções e dos sentimentos, quer sejam positivos ou negativos. É que acontece, por exemplo, nas manifestações expressivas da amizade e do amor. A falta de coerência, e a dissonância entre o que afirma a palavra e o que revela o gesto, é uma situação catastrófica para a relação intersubjectiva, sendo de menor importância nas relações ocasionais de carácter e tracto social.

Com efeito, pela gestualidade passam todas as emoções e sentimentos, desde a alegria, a dor e o prazer, a ansiedade e angústia, até à agressividade, raiva e cólera. Por isso, é essencial que os gestos sejam compreendidos pelo outro, pelo menos no referencial cultural comum, e, de algum modo, reflectidos pelo próprio, para evitar mensagens opacas, com sentido dúbio, e, em última análise, a não-comunicação, ou seja, a falta de reciprocidade⁸¹.

Na cultura os gestos ganham um significado próprio. Ao serem convencionais e controlados, manifestam intencionalmente a individualidade da pessoa, e a pertença a um grupo, categoria ou instituição. Tornam-se, nessa medida, gestos rituais com um forte valor simbólico. No quotidiano diário enfrentamos situações que, num *reflexo condicionado*, exigem a tomada de uma atitude, uma saudação, um cumprimento, uma determinada postura num elevador ou numa instituição, sempre num contexto de reciprocidade. Estes rituais partilhados dão segurança aos sujeitos e uma espécie de visibilidade ao corpo. É o que acontece no exercício profissional, em que, por exemplo, o enfermeiro usa uma gestualidade codificada, mas conhecida e aceite pelos outros⁸².

No entanto, não se pode confundir esta ritualidade expressiva dos gestos com um

⁸⁰ Cf. Phaneuf, M. – **Comunicação, entrevista, relação de ajuda e validação**

⁸¹ Um determinado gesto, por vezes, encerra um significado radical, confronta o homem com situações limite, quer como abertura ao futuro, quer como fechamento e morte. Note-se, por exemplo, o gesto de Pilatos na condenação de Jesus Cristo; ou, como geralmente se aceita, o gesto de baixar o polegar de quem presidia ao combate de gladiadores no Coliseu romano; ou a obra *Romeu e Julieta*, de Shakespeare.

É de realçar as seguintes palavras de Cesário Costa: “Há uma série de objectivos que eu imponho ao meu trabalho – com todas as orquestras e em todas as situações. Acima de tudo, pretendo que haja um respeito extremo pelo que está escrito na partitura e que tudo seja colocado ao serviço disso. Por vezes tenho de adaptar a minha gestic a determinadas orquestras e situações, de forma a obter mais rigor e exactidão na interpretação da obra”. Entrevista com Cesário Costa [Em linha].

⁸² Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, pp. 84-85.

A expressividade do corpo mediada pela cultura formalismo vazio. Ao ignorar os gestos, que visam a integração do corpo do sujeito com o outro, revela-se uma atitude de respeito limitado pelo outro e uma falta de autenticidade nas relações humanas. Como enfatiza Russo, “Dar valor aos gestos, às palavras, é prova da sensibilidade de quem compreende que a corporeidade é o meio da relação pessoal com os outros. O aperto de mão, o beijo, o abraço, a carícia correspondem a uma graduação da confidencialidade que não se pode ignorar.”⁸³

Nos processos da expressividade do corpo, em que a cultura marca a sua posição, o vestuário é uma forma de linguagem. O uso da roupa não se restringe, por isso, à protecção do frio e outras adversidades do meio físico, ou a pura exibição, mas tem uma função expressiva e comunicativa. O vestuário, na cultura ocidental, protege a intimidade do corpo, isto é, de alguma parte que só tem sentido ser revelada em contextos concretos de relação, mas deixa a descoberto o rosto⁸⁴ “(...) que é a expressão integral da pessoa e se dá livremente a ver”⁸⁵.

De igual forma, as roupas protegem a intimidade da pessoa do anonimato, reforçando a sua identidade pessoal e faz com que se distinga dos outros, e a identifica como *essa* pessoa e não outra qualquer. Assim, “(...) a pessoa vestida é mais ela do que a pessoa nua (...)”⁸⁶, ao contrário do que afirma o naturalismo. O homem nu, sem qualquer veste, revela-se ao outro como um ser que foi despojado, podendo até ser alvo de ironia, piedade ou desprezo⁸⁷. Neste sentido, a nudez revela a humanidade comum, mas não a individualidade. Por isso, certas ideologias que negam o valor da pessoa como ser individual e irrepitível, em favor da colectividade, e em algumas situações, impõem o uso de roupas iguais, criando uma uniformidade e negando a expressão da individualidade⁸⁸.

O vestuário tem um elevado poder de comunicação, pelo enraizamento cultural e axiológico. Costuma dizer-se que “o hábito não faz o monge”, mas eu sempre acrescento “mas ajuda muito”. Não deixa de ser verdade, pois a indumentária é uma espécie de prolongamento do corpo e mais facilmente possibilita uma atitude de proximidade ou de distanciamento. Emerge, pois, uma linguagem própria que é diferente nos casos de roupa informal, formal ou profissional. Na situação profissional, a farda é um distintivo e uma

⁸³ *Ibidem*, p. 85.

⁸⁴ O problema do rosto será abordado em capítulo próprio, dada a sua significação e relevância na percepção do outro.

⁸⁵ Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 92.

⁸⁶ *Ibidem*, pp. 92-93.

⁸⁷ Na Idade Média, a pessoa atingida por lepra, “a doença mais antiga do mundo”, usava roupas que mais ou menos a referenciava. Era obrigada a carregar um sino que tocava quando alguém se aproximava, para avisar da sua presença e evitar um encontro que seria indesejado pelo outro. A lepra é referida na Bíblia. Marcos 1,21-45.

⁸⁸ Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 93.

A expressividade do corpo mediada pela cultura marca que *a priori* credibiliza e sanciona a função, como acontece na Enfermagem e na Medicina.

A comunicação do vestuário é sobretudo *ostentivo-sedutora*, e a pessoa vestida de uma determinada maneira suscita sentimentos de respeito, surpresa e admiração e marca também a sua identidade e o seu estilo. Num contexto sociocultural, é importante que a pessoa ajuste o seu vestuário por forma a expressar o que deseja. No entanto, uma atitude descuidada no vestuário, num contexto concreto, para além de revelar falta de cuidado por si, revela indiferença pelos outros. Seguir a moda de forma ortodoxa torna a pessoa anónima, não há lugar para o seu estilo pessoal, ficando dependente desse vestuário para a relação com o outro. Mas o ser absolutamente *diferente*, pode revelar-se como extravagância e induzir indiferença e afastamento, excepto se estiver visível um *estilo* bem definido⁸⁹.

A expressividade do corpo permite a projecção do sujeito, a sua descentração em direcção ao outro, como já referi. É, em primeiro lugar, uma forma de comunicação fantástica, de traços absolutamente singulares, uns mais superficiais e outros intrinsecamente entrelaçados na consciência do corpo. Sem negar a matriz cultural e o sistema de valores, o sujeito tende a estruturar os seus traços de expressividade em aspectos específicos e próprios, que possibilitam a diferença dentro da multiplicidade. Por isso, o corpo – todo ele –, é por natureza expressivo, mas essa capacidade inicia-se essencialmente no rosto. São as expressões faciais, o sorriso, a nobreza e a intenção nítida do olhar, as lágrimas e o choro, que são um apelo imediato, e que induzem no outro algum género de emoção, sentimento ou perplexidade. Depois, todo o corpo, porque se trata do corpo vivido, explana um leque de fenómenos indissociáveis da experiência e das vivências do sujeito-pessoa.

Mas a expressividade do corpo é sempre latente, numa dinâmica visível/invisível, e sempre de percepção problemática e, por vezes, ambígua, como aliás é notório na análise do ponto anterior. Será essa *ambiguidade* que motiva o desejo de compreender o outro, de decodificar os traços e os padrões do corpo do outro. Em simultâneo, o sujeito deseja também ser compreendido nos seus gestos, e em todos os sinais que emergem do seu corpo e se tornam visíveis para o outro.

Por isso, a forma de vestir, de andar, de gesticular, a acentuação da palavra, a gestualidade, o movimento desejante, a erótica implícita, o uso de adornos, tatuagens, ou até simples sinais, integram esse sistema global da expressividade do corpo. A criatividade é

⁸⁹ *Ibidem*, pp. 95-96. Cf Ribeiro, A. – **O corpo que somos**.

A expressividade do corpo mediada pela cultura incisiva, por vezes insinuante. Tudo isto se passa essencialmente no domínio pessoal-privado, mas com uma ligação muito substantiva ao social e ao público. Não se estranha, neste caso, a tentativa do sujeito em manter o cuidado de si, na temporalidade fluida, fazendo emergir a sua identidade pessoal e os aspectos que lhe são inerentes, no âmbito de um plano de vida. Mas a expressividade do corpo, nas situações de ambiguidade, adversidade ou doença é, por assim dizer, *negativa* e não intencional. Bem pelo contrário, por vezes a pessoa tenta esconder essa fragilidade, essa ruptura que ameaça a sua identidade pessoal, a sua autonomia⁹⁰. É uma expressividade *inexpressiva* – e é esta atitude que preocupa o outro, sendo necessário que esse outro possua capacidade de apreensão, compreensão e interpretação do invisível.

Outra coisa são formas expressivas de raiz colectiva e bem organizadas, como é o caso da generalidade de toda a arte. O sujeito traveste-se num outro, a *persona* é essa máscara viva, que transmite uma ideia, uma mensagem de significado denso, de carácter religioso, social e político. O sentido estético deve sempre estar presente, pois é ele que dá corpo ao sentido do desejo. O aspecto lúdico, o divertimento e o prazer e, no fundo, a formação e aperfeiçoamento da pessoa, são finalidades que geralmente estão implícitas.

Nesta perspectiva, só para citar alguns exemplos, a literatura, a pintura, o teatro e a dança impõem-se pela sua plasticidade. Estas são manifestações artísticas que levam ao limite a expressividade humana, os seus valores e os grandes ideais da humanidade.

A literatura é a grande representação da pessoa e da humanidade. Como mais à frente darei conta, a literatura é o local onde tudo se narra e cada um constrói a (sua) própria narrativa. Também aqui residem os sentimentos mais expressivos do corpo-pessoa, e é onde, sem imagens, o tempo, a dor e o sofrimento, por vezes dilacerante, perpassam o corpo⁹¹.

No domínio da pintura e no âmbito desta investigação, tem interesse a pintura corporal. Apesar de esta prática, pelo menos em parte, estar enraizada, em geral, em todas as culturas, ela não é uma criação contemporânea, mas remonta à antiguidade, aos povos denominados “primitivos”. Esses povos, em rituais obrigatórios e ocasiões especiais, pintavam o corpo com cores que extraíam sobretudo da terra. Os fins eram diversos, mas sobretudo com intenção estética (dança), para protecção mágica (guerra), como símbolo de

⁹⁰ Embora de raiz cultural, revestida de algum sexismo, a afirmação “um homem não chora” é algo prepotente e de pouca seriedade. Mas quem pode afirmar uma coisa que colide irremediavelmente com o sentido existencial da pessoa?

⁹¹ É verdade que a fotografia e o cinema, por exemplo, são artes em que o corpo se projecta em múltiplos cenários expressivos, também eles narrativas do real e do imaginário, das vivências e de histórias de vida. Mas, como se sabe, muitas vezes são os personagens da literatura, nessa descrição de palavras, que vêm invadir a tela.

A expressividade do corpo mediada pela cultura um momento especial (casamento, luto) ou em certas cerimónias de iniciação. Desta forma a capacidade expressiva do corpo era potenciada pelos pigmentos coloridos, criando um cenário grandioso e veiculando mensagens com significação bem precisa, quer exaltando a vida, a beleza ou promovendo a coesão grupal e social⁹².

Nos nossos dias, a expressividade do corpo não se limita às potencialidades do próprio corpo enquanto ser, mas recorre-se a um conjunto vasto de materiais para expandir os níveis de expressividade. No caso em análise, para além de um conjunto de materiais cosméticos, por exemplo, há pessoas que recorrem à pintura do corpo, isto é, da pele, deixando transparecer as formas e os gestos que se insinuam inexoravelmente, em locais públicos. É uma expressão artística com alguma ousadia, mas que procura o prazer do sujeito e a emissão de mensagens para o outro, umas muito concretas, outras demasiado subtis⁹³. Neste processo, a transfiguração do corpo é uma evidência, sugerindo a própria metamorfose e projecção. A pintura do corpo e a tatuagem visam materializar um sentido expressivo. Tudo oscila entre um efémero tangível ou na perenidade⁹⁴.

O ser humano, através do seu corpo, não se limita a exalar a sua própria presença, mas também possui a capacidade de se representar a si próprio. Há, assim, uma dinâmica de presença e de ocultação⁹⁵. Por outro lado, ele é capaz de se desdobrar em múltiplas personagens, numa simulação de diferentes histórias de vida.

A máscara utilizada no teatro e nas danças sagradas é uma forma do *em si* universal. Em geral, é usada no sentido de preservar a identidade do sujeito, sendo o em si imutável e não afectado pelas manifestações contingentes. É de referir que foi a máscara de teatro grega, que representava um personagem (*prosôpon*), que deu origem à palavra *pessoa*, como antes referi. O actor transporta então todo o imaginário da personagem, transfigura-se nessa personagem, mas, ao retirar a máscara, continua a ser ele próprio como sujeito⁹⁶.

O teatro, desde a antiguidade grega, tem uma relação muito próxima com a expressividade religiosa da comunidade.

⁹² Cf. **Lexicoteca – moderna enciclopédia universal**, vol. VI, p. 79.

⁹³ Também aqui, quando em situação de doença, a pessoa é despojada de pertences que considera uma mais-valia para o cuidado de si, para a sua apresentação e bem-estar. Tem que ser assim, em conformidade com os critérios clínicos de avaliação, diagnóstico e tratamento. Mas os profissionais de saúde, em especial os enfermeiros, devem cuidar muito bem este aspecto, dialogando com a pessoa doente e justificando as razões de tal procedimento.

⁹⁴ Cf. Andrieu, B. – **A nova filosofia do corpo**, pp. 19-20.

⁹⁵ Cf. Zambrano, M. – **Claros del bosque**, p. 155.

⁹⁶ Chevalier, J.; Gheerbrant, A. – **Dicionário dos símbolos**, pp. 441-443.

“De uma maneira mais geral o teatro *representa* o mundo, *manifesta-o* aos olhos do espectador. Mexe com o manifestado (...). E porque o representa, faz com que se perceba o seu carácter ilusório e transitório. O actor nos seus papéis é também o Ser manifestado numa série de modalidades que, para serem reais, aparecem como instáveis e mutáveis.”⁹⁷

Isto é, o outro *projecta-se* no actor, por um processo de identificação com as personagens, partilha as suas emoções, sentimentos e valores. Se não acontece na totalidade, ele entra no diálogo, no movimento e no mundo da personagem. Toda a expressividade da personagem que o actor recria, os seus desejos e paixões, levam também à sua própria expressão, ao fenómeno da catarse.

Nesta medida, a dança é um dos modos em que a expressividade do corpo é emergente, e que se sustenta nos valores culturais de uma época e na criatividade do sujeito. Este não se limita a executar um certo número de movimentos sincronizados, mas procura sempre – ou deve procurar –, acrescentar algo de novo e de diferente, pois é o seu próprio corpo que se difunde em gestualidades singulares e se distingue pelo estilo e leveza dos movimentos.

Assim, a dança é um dos modos de expressão mais antigos em que o homem simboliza sentimentos anímico-espirituais, através dos movimentos corporais, gestuais e da mímica. Habitualmente a dança acontece ao ritmo da música, sendo necessário, por isso, o envolvimento de instrumentos musicais de diferentes tipos⁹⁸.

As pinturas rupestres do Paleolítico, porque mostram pessoas a dançar, são a prova de que o homem sempre privilegiou este modo de expressão do seu corpo. Desde a antiguidade até ao presente, a dança foi uma constante na vida das pessoas, sofrendo de igual forma modificações sucessivas, por motivos religiosos, sociais e políticos. Por isso, o significado e as finalidades da dança abrem-se num leque muito vasto.

A dança, de acordo com as narrativas históricas, teve um significado profano ou sagrado. Havia, como há hoje, noutro contexto, as danças das colheitas, fúnebres, acrobáticas e de culto; ou então as danças rituais, mágicas e medicinais, ou de carácter. Por outro lado, a dança, pelo seu significado expressivo, ganhou uma presença permanente na cultura da generalidade dos povos. Na ânsia de plasmar no corpo uma expressividade excedente, o século XX assistiu ao aparecimento de diferentes estilos, muitos deles emergiram de áreas

⁹⁷ *Ibidem*, p. 637.

⁹⁸ **Lexicoteca – moderna enciclopédia universal**, vol. VI, p. 189.

Como se sabe, a vida humana é contingente e, no seu itinerário, enfrenta uma variedade imensa de perigos. A linguagem falada preside sempre a esse caminho, como condição *sine qua non*, como essência da pessoa humana e do seu corpo expressivo. No entanto, a expressividade cursa nos fenómenos emergentes da linguagem não verbal, da profusão de gestos culturalizados. Neste sentido, espreita o perigo de se perder o verdadeiro significado dos gestos e de se constituir um mundo de aparências, de contactos sem encontros, em que a quantidade se impõe à qualidade.

A mediação da gestualidade pode ser falsificada, o que artificializa as relações interpessoais, banaliza os corpos, esvazia-os de singularidade. Os gestos despidos do seu conteúdo autêntico, ameaçam constituir um mundo de contactos humanos, mas sem encontros. Nessa medida, para uma autêntica reciprocidade entre o si e o outro, é preciso que se observe o respeito pela intimidade e se reconheça a unidade da pessoa, olhando no seu corpo o carácter pessoal da sua existência¹⁰⁰.

⁹⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 189-192.

¹⁰⁰ Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 92.

I. 4. O CORPO HABITUAL E O CORPO ACTUAL

Só há um princípio motor: a faculdade de desejar.

Aristóteles, Tratado da alma

O corpo, como se sabe, oscila na sua temporalidade. A existência do homem acontece num certo tempo, um tempo histórico, em certa medida, objectivo e, *a priori*, desligado do sujeito. Na verdade, cada um nasce sem fazer escolhas quanto ao espaço geográfico e ao momento histórico.

Neste sentido, é favorável cada um viver no *seu* tempo, esse tempo que começa a ser dado previamente, como *última* possibilidade, mas que gradativamente se torna elaborado e exercido pela subjectividade de cada um. De um tempo objectivo, que decorre no grande relógio de Cronos, o homem constrói a sua própria historicidade sempre entrelaçada na historicidade dos outros, tendo uma percepção subjectiva e singular do tempo¹.

Na medida em que o meu tempo é fluido e dinâmico, assim como a minha consciência, faço acontecer no *meu* tempo, isto é, no estrito presente, não apenas o passado que já me foi presente, mas também o passado distante e sobretudo o futuro que se configura no horizonte do meu desejo. O tempo é, assim, a medida do desejo inexorável, das minhas expectativas, das minhas emoções, do sentido que dou ao meu projecto de vida, da minha abertura e receptividade ao mundo.

O corpo vive em situação, quer interior como exterior. E toda a acção do corpo evoca a situação. Enquanto o corpo se assume como a matriz ontológica essencial, a situação encerra todos os contextos – emoções, sentimentos, gestos – que catalisam a própria acção. Ladrière fala de um estado existencial do homem, num aqui e agora. Esta perspectiva revela-se plena de subjectividade – inscreve-se num corpo e na singularidade da situação –, visando a universalidade conforme a intencionalidade da acção e a observância dos princípios éticos².

Por isso, cada acto implica uma totalidade, na medida em que jamais a perspectiva ética será redutora, quanto ao sujeito, à situação e às suas circunstâncias³. Por seu lado,

¹ Merleau-Ponty escreve que “(...) a história não é nem uma novidade perpétua nem uma repetição perpétua, mas o movimento *único* que cria formas estáveis e as dissolve”. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 130.

² Cf. Ladrière, J. – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*.

³ Cf. *Ibidem*.

Ricoeur é de opinião que a corporeidade é dialéctica, permitindo a cada um a passagem da ipseidade à alteridade. Ou seja, a dimensão da subjectividade contém já a alteridade que concorre para o encontro com o Outro⁴. Esta dialéctica acentua-se a propósito da hermenêutica e da narrativa, como mais à frente irei analisar.

A corporeidade perpassa assim de vivências e experiências – é o corpo vivido, é a experiência do corpo em situação. Para Merleau-Ponty, o corpo não é um objecto nem a consciência é um pensamento. “Quer se trate do corpo de outrem ou do meu próprio corpo, não tenho outro meio de o conhecer senão vivê-lo, isto é, assumir à minha conta o drama que o atravessa e confundir-me com ele.” O autor é ainda mais incisivo e conclui “Portanto, sou o meu corpo (...) e reciprocamente o meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório do meu ser total.”⁵

No tempo presente, tenho a percepção do meu corpo como corpo real. Assim decorre da minha experiência actual, que sintetiza as experiências passadas e se deixa *contaminar* pela possibilidade das experiências futuras. Por isso, sei como guiar o meu corpo, apreender os objectos com a minha mão, como orientar o olhar para uma paisagem, deslocar-me por entre os objectos, como perceber o mundo⁶. Tenho a ideia precisa dos contornos do meu corpo, da sua espacialidade e temporalidade. A minha consciência torna-me autónomo, e o meu corpo não rejeita o desejo e a acção.

O sujeito tem, assim, uma referência do corpo, do seu corpo habitual e do seu corpo actual. O desejável seria que houvesse coincidência entre estas duas camadas que tecidas no corpo. No entanto, quando surge o desequilíbrio, a desarmonia ou a doença – e também o envelhecimento –, surge um afastamento das duas camadas, gerando ambiguidades que se impõem ao sujeito⁷.

Na ausência de qualquer deficiência ou diminuição de uma função, a mobilidade do corpo não se confina apenas a situações reais que o sensibilizam para uma resposta, mas ele pode afastar-se do mundo, criar experiência e até situar-se num mundo virtual. Todos os movimentos, em geral, são possíveis sem gerarem conflitos no corpo, pois o corpo percebe-se como corpo habitual⁸.

No corpo habitual, existem os gestos e movimentos que relacionam o sujeito com os

⁴ Cf. Ricoeur, P. – **O si mesmo como um outro**, pp. 370-371.

⁵ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 269.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 114.

⁷ *Ibidem*, p. 122.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 156.

objectos e com o mundo. A realidade é alcançável e passível de manuseamento. O corpo detém essa capacidade de interacção, realiza-se efectivamente. Na presença de situações patológicas, o contrário sucede, pois não está presente essa capacidade, ou pela ausência dos gestos, dos movimentos, pela impossibilidade física (por exemplo, neurológica) ou por perda do *território* do próprio corpo. É o que se verifica, conforme evidencia Merleau-Ponty, na situação de amputação dos membros, que, como é compreensível, se estende à remoção de órgãos e ainda a situações de paraplegia e tetraplegia. A amputação de um membro configura para o sujeito uma situação de ambiguidade e ambivalência, pois não há coincidência entre o seu corpo habitual e o seu corpo actual. Esta situação existirá sempre, mas ela é mais problemática quando o sujeito tem a percepção do membro fantasma⁹.

Neste caso, a pessoa afectada sente que perdeu o seu mundo. Há uma impossibilidade, pela deficiência, de alcançar todas as vertentes do mundo habitual. A sensação e a percepção da perda da integridade física, dissolve a consistência entre o corpo habitual e o corpo actual. Mas, por outro lado, há a insistência do corpo, em revelar uma representação que já não tem em absoluto, apenas a sua imagem ou reminiscência. Por isso, o paradoxo e a ambivalência.

A situação patológica problematiza a relação do sujeito com o mundo. O corpo actual, por isso, precisa de outros movimentos para alcançar os objectos e decodificar os estímulos, de uma *nova* aprendizagem. Se é pelo corpo que o sujeito tem um mundo, esse mundo aparece com uma sensibilidade diferente, numa sintonia ambígua com o próprio corpo¹⁰.

É *desejável*, então, para o doente, que o membro fantasma ainda *esteja lá*. Dessa forma ele recusa a deficiência ou não admite a situação problemática. Por isso tem a percepção da continuidade de um movimento de interacção como o seu mundo, que também ele não é coincidente com o seu mundo actual. Nessa medida, o doente projectado pelo desejo, sente que o seu corpo *deve* ser o corpo habitual, aquele que conhecia horas ou dias antes, e não o corpo que agora tem. Mas ele deseja o seu corpo – aquele que lhe é familiar –, que está ensinado, que sabe do mundo, que realiza tarefas, que tem prazer e alegria, que o lança nos horizontes de uma vida activa e gratificante.

Pela ideia do membro fantasma o doente permanece aberto a toda a acção, pode desenvolver-se em potência e em acto, pressente que detém ainda o campo prático que tinha antes da deficiência¹¹. Com efeito, “O corpo é o veículo do ser no mundo, e ter um corpo é, para um ser vivo, juntar-se a um meio definido, confundir-se com certos projectos e

⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 115-121.

¹⁰ Cf. *Ibidem*, p. 157.

¹¹ *Ibidem*, p. 122.

O corpo habitual e o corpo actual empenhar-se continuamente neles.”¹² E se houver a mínima evidência que o seu mundo está completo, que tem capacidade e possibilidade de manipular os objectos, e fazer andar os seus projectos, o doente agarra-se a essa ideia e tem a certeza da sua integridade.

Mas nada continua como dantes. O sujeito, na realidade, não pode esconder a deficiência a si próprio. A verdade é que “(...) tenho consciência do meu corpo através do mundo (...)”¹³, ele ocupa o centro do mundo, e todos os objectos voltam apara ele a sua face. É por isso que o “(...) meu corpo é o pivô do mundo: sei que os objectos têm várias faces porque eu poderia fazer a volta em torno deles, e neste sentido tenho consciência do mundo por meio do meu corpo”¹⁴.

Quando o mundo solicita o doente, apela para uma acção, ele verifica que não pode dar uma resposta completa, não se pode juntar a ele como dantes, pois os objectos manipuláveis interrogam uma mão ou um pé que já não existe. O corpo é então preenchido por regiões de silêncio. O paradoxo e a ambiguidade são evidentes: o doente ignora a sua perda, porque a conhece; sabe da sua perda, enquanto a ignora¹⁵.

A experiência traumática, com o passar do tempo, impõe-se ao doente. Este, por sua vez, tem a percepção que o tempo lhe é impessoal, e nada muda para si. Mas o tempo pessoal fixou-se, está suspenso, na ânsia de trazer de volta as experiências passadas, as sensações, os projectos e o modo de vida. No entanto, o doente, como sujeito, tem ainda um futuro que se abre à sua frente, não o futuro que porventura tinha pensado, mas um futuro *diferente*. Esta problemática produz fenómenos diversos, complexos e contraditórios e, se o doente não reorientar o seu projecto de vida, em que estão inscritas as limitações actuais, a angústia, o sofrimento e a apatia apoderam-se de si.

Nesta medida, é preciso que o sujeito transforme o seu corpo actual no seu corpo habitual. Agora é o seu corpo, com a aceitação da perda, que se reorganiza numa totalidade nova, captando a sua plena integridade. Não se trata de *fazer de conta*, fechar os olhos, mas tão só de aceitar uma realidade actual, em que o mundo não se torna ausente, mas presente e animado, e que o levará para novos projectos, no futuro. Assim, o corpo atinge um novo equilíbrio, é o meu corpo, o corpo que me faz companhia, que me faz viver e me continua a inserir no mundo. E todas as paisagens estão aí, a perspectiva do meu olhar é que pode ser diferente. Logo à partida, ser corpo, ser sujeito e ser pessoa, é ser diferente, ou tornar-se

¹² *Ibidem*, p. 122.

¹³ *Ibidem*, p. 122.

¹⁴ *Ibidem*, p. 122.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 122.

O corpo habitual e o corpo actual diferente. E, em qualquer caso, o sujeito não perde nem dissolve a identidade pessoal, pois ela está sempre em transformação constante.

O que acontece é que o sujeito deve assumir a reconfiguração do seu corpo. Não se trata de aceitar passivamente a nova situação existencial, mas envolver-se no sentido de melhorar a sua vida, promovendo uma reconstrução do projecto pessoal. Isto é, melhorar a capacidade de resposta do corpo para vencer as adversidades e dar um sentido ao modo de existência actual. A dinâmica da plasticidade do corpo, o seu envolvimento absoluto, diminui as limitações físicas, pelo incremento da *solidariedade* do próprio corpo. Nesse sentido, o corpo habitual reencontra um mundo diferente, como diferente é o seu relacionamento com ele. Mas os objectos serão ainda alcançáveis e manipuláveis, a percepção das coisas humanas não estará ausente, porque o sujeito oferece o corpo, tenta pelo se agir a osmose com o mundo. E é nesse caminho que o sujeito marca o seu desejo e a sua determinação, reaprendendo uma nova relação de si para si e de si para o mundo, desenvolvendo uma nova atitude existencial face ao futuro. E assim emerge a emoção que, penetrando os lugares do corpo, o torna sensível, levando-o para espirais violentas de imaginação. Por outras palavras, a adesão do sujeito ao futuro, ao horizonte que se abre, pela esperança, faz fruir o tempo e vislumbrar um sentido para a sua temporalidade.

É visível que a questão essencial é a percepção do corpo próprio, do corpo vivido no campo da sua experiência passada e da sua experiência presente, e a sua capacidade de relação interpessoal e com o mundo. Da mesma forma tudo se condensa na ideia de tempo, pois, se há conflito entre o corpo habitual e o corpo actual, também há conflito na percepção do tempo. Esta atitude é própria do homem e certamente ocorre inúmeras vezes no seu percurso de vida.

Neste contexto, o tempo, em certo sentido, não se temporaliza, pois o sujeito é incapaz de sintetizar no tempo presente o tempo passado e o tempo futuro. Se precisa do passado para projectar o futuro, o presente revela-se impessoal, o sujeito percebe como que uma fenda no tempo, e tem dificuldade em fixar no presente as suas vivências e a sua historicidade. A tensão nas modalidades do tempo intima o sujeito para a atitude que acima referi, sob pena de uma fragmentação patológica, jamais *resolvida* pela solidão e recusa existencial. Por isso, é necessário proceder à integração do tempo impessoal e do tempo pessoal, reabrir o tempo, para assim o sujeito conseguir a reconciliação do tempo global.

O apelo ao outro é de primordial importância. Na realização pessoal e em novos desafios, o outro é uma fonte de salvação, de apoio e de solidariedade. Sem a interacção com

o outro, o sujeito não tem a percepção do mundo, escapa-lhe o essencial, e não se realiza como pessoa na plenitude desejável. Esse outro, nos processos de doença grave, com diminuição acentuada das capacidades físicas e psíquicas é, numa primeira fase, o profissional e saúde – tantas vezes o enfermeiro –, mas também os familiares, os amigos, uma pessoa de referência. Noutro plano, ainda outros *existentes*, outros seres, as coisas, os objectos e a realidade grávida de *relação*. Assim, sob o impulso do desejo, é essencial que o sujeito revele um agir interventivo no mundo, pois é pela acção que irá transformá-lo. E é nessa acção global, de carácter interactivo, reflexivo e ético, que o seu corpo irá encontrar o equilíbrio necessário para continuar o seu projecto de vida.

Face ao desenvolvimento da medicina e da engenharia, plasmado na biotecnologia, o sujeito pode recorrer a técnicas para reconstrução de partes do seu corpo, no sentido de melhorar ou restabelecer a função orgânica. Aliás, como já referi, a reconstrução biológica, autêntica engenharia corpórea, actualmente disponível, vem dar ao sujeito doente, em muitos casos, a possibilidade quase idêntica de interagir com o mundo, com autonomia e liberdade. E, desta forma, as várias modalidades do corpo e a sua expressão no mundo, permitem ao sujeito a reconstrução da sua identidade pessoal.

Mas no emaranhado da cibernética, o corpo biónico dá-se ao sujeito, torna-se miscível à sua percepção e assume-se como o seu corpo? Por certo será imprescindível essa ligação íntima, sob pena de um afastamento entre o humano e o não humano. Por outro lado, outras questões emergem, de natureza ética e bioética. A volatilização do corpo humano, na frieza e calculismo de um *cyborg*, paira no horizonte. Voltaremos a Descartes, em que o corpo é uma mera máquina num tempo quase anónimo? Onde se situa a moralidade, a liberdade, o desejo e a felicidade?

I. 4.1 – DESEJO, ACÇÃO E TEMPORALIDADE

*Que bom ter o relógio adiantado!...
A gente assim, por saber
que tem sempre tempo a mais,
não se rala nem se apressa.*

Sebastião da Gama, *Serra-Mãe*

Na sua acção e na sua temporalidade, o homem é um ser de desejo. Isto quer dizer que não basta o desejo despontar no âmago do corpo próprio, como impulso ou pulsão, pelo estímulo do mundo exterior, do objecto; é necessário que o sujeito oriente essa energia para a realização, e que lhe dê um sentido.

Nesta medida, o desejo é algo intrínseco na existência humana e no corpo de cada sujeito, é uma evidência antropológica. Só há desejo porque existe o outro, porque o sujeito tem a percepção do outro. Um aspecto essencial na criação do desejo é, portanto, a teia de relações e vivências que se estabelecem na convivência humana. Ou seja, a cultura, por definição, é uma fábrica de desejos. Ao longo do tempo, a partir da cultura, o homem agiu, transformou o mundo e revestiu-o da essência do desejo¹.

Este facto é bem visível na cultura contemporânea, em que o desejo do belo, do novo e sobretudo do culto do corpo, é a pedra de toque, visando a abundância, por vezes desmedida, da oferta e da procura de desejos. Na matriz cultural, no progresso técnico e científico, o desejo é um comércio que oferece os sonhos e o prazer.

O desejo emerge da intimidade da pessoa humana e interliga-se com a afectividade. Esta questão não é recente, pois o desejo tem acompanhado o destino da humanidade. Todos os sonhos, as realizações humanas, o sucesso, o fracasso e tantas perturbações têm a sua origem nessa força inquestionável que é o desejo². Não é por acaso que “O desejo move o mundo”³, diz Irvine.

Qualquer acto está ligado a um certo prazer e este suscita o desejo, um movimento orientado para a coisa que *provoca prazer*, pois, nas palavras de Aristóteles, o desejo é sempre *desejo da coisa agradável*. Platão, por sua vez, diz que não pode haver desejo sem privação, sem a ausência da coisa desejada⁴.

¹ Cf. Renaud, I. – “Ética e desejo. Linhas de uma confrontação”, pp. 411-412.

² Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 115.

³ Irvine, W. – *Sobre el deseo*, p. 18.

⁴ Foucault, M. – **História da sexualidade II**.

No *Banquete*, Platão refere-se ao desejo a propósito do mito de Eros⁵. Assim, em certo sentido, o desejo prende-se com o mito e, do ponto de vista cultural, é quase substituído pela palavra prazer. Por isso, fala-se muito em prazer e pouco em desejo. Mas o prazer é apenas uma das finalidades do desejo, e quase sempre chega quando este acaba, ou quando surge o prazer há a satisfação do desejo⁶.

No entanto, também o prazer, muitas vezes, tem contornos indefinidos, ou de uma significação múltipla:

“Este jogo misterioso que vai do amor de um corpo ao amor de uma pessoa pareceu-me suficientemente belo para lhe consagrar uma parte da minha vida. As palavras enganam, visto que esta – prazer – esconde realidades contraditórias, comporta ao mesmo tempo as noções de tepidez, doçura, intimidade de corpos, e as de violência, agonia e grito.”⁷

Neste sentido, só por si, parece que o desejo é dinâmico, tende sempre para um máximo, em crescendo, e para a expressão de fenómenos concretos. Não é de estranhar a uma dada orientação do desejo, pois ele tem muito que ver com a subjectividade e com o tecido que lhe dá origem. No entanto, no *Banquete* e na teoria erótica grega, não está em causa a orientação do desejo, mas sobretudo a ideia de temperança e intemperança, de actividade e de passividade. Por isso, no *Banquete*, no relacionamento sexual e amoroso, nem o acto nem o prazer são considerados como maus. No entanto, na prática, a passividade é sempre criticada e não aceite.

O desejo está assim conotado com a actividade, a força e a energia que anima o corpo e o sujeito e a sua relação com o mundo e com os outros. São essas espirais violentas e erotizantes que tornam tangível um desejo realizador e, por vezes, visionário. Que desejo impulsionou, por exemplo, Alexandre Magno a construir um império? Que força misteriosa arremessou os portugueses do século XV para a aventura marítima? Que desejo lançou o homem no espaço cósmico?

Espinosa considera o desejo como um elemento essencial da natureza humana, na sua acção, vivência e expressividade. É o desejo que, em cascata, faz emergir e dá sentido às

⁵ Note-se que Eros é uma espécie de intermediário entre o humano e o divino e, pela acção enérgica, impele para a realização da beleza. Cf. Platão – *O Banquete*.

⁶ Cf. Borralho, M.; Viegas, A.; Viegas, J. – “Agora tu fazes de conta que eu... A estratégia de r.p.g. na sala de aula”, p. 351.

⁷ Yourcenar, M. – *Memórias de Adriano*, p. 18.

outras *afecções*⁸ humanas, na medida em que entende que “Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser.”⁹ Assim, a existência humana confunde-se com o próprio desejo, que é o apetite do domínio da consciência, como é explícito nas palavras de Espinosa: “Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o desejo se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu apetite e, por conseguinte, pode assim ser definido: *o desejo é o apetite de que se tem consciência*”¹⁰. Ou seja, desejamos uma coisa que consideramos boa porque tendemos para ela, e os afectos têm relação com as modificações do desejo.

“Com efeito, o *Amor* não é senão a *alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior*, e o *ódio* não é senão a *tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior*. (...) aquele que ama se esforça necessariamente por ter presente e conservar a coisa que ama; e, ao contrário, aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia.”¹¹

Por outras palavras, o desejo prende-se com a questão da motivação da vontade e da acção e ainda da consciência da falta. Neste contexto, a plasticidade do corpo nunca é indiferente. “Um belo corpo é sempre a expressão de uma bela alma.”¹² Por isso emerge sempre uma carga substancial de afectividade, quantas vezes numa dinâmica de atracção/repulsão.

Husserl define a pulsão como “(...) uma espécie do Querer e do Fazer”¹³, pertencendo ao domínio da *praxis*. A pulsão, assim, não se enquadra no agir activo. Para Husserl, o agir autêntico ou activo baseia-se numa resolução voluntária do eu, conforme a razão e em que existe a possibilidade prática do agir.

Husserl distingue “desejo” e “querer”.

“A diferença entre pulsão e desejo, segundo Husserl, está relacionada, essencialmente, com o facto de o desejo, ao contrário da pulsão, se referir originária e essencialmente a um objecto (nomeadamente, um estado de coisas) e com o facto de se encontrar, portanto, fundado sobre uma representação intencional.”¹⁴

Mesmo para Freud a pulsão não era propriamente, ou em todos os casos, um desejo.

⁸ Neste caso as afecções são as afecções do corpo que aumentam ou diminuem a potência de agir, ou ainda as ideias dessas afecções. Nos casos em que somos a causa adequada de uma afecção, esta será uma acção, nos outros casos, uma paixão. Cf. Espinosa, B. – *Ética*, III, Def. III, p. 267.

⁹ *Ibidem*, Prop. VI, p. 275.

¹⁰ *Ibidem*, Prop. IX, Escólio, pp. 277-278.

¹¹ *Ibidem*, Prop. XIII, Escólio, p. 281.

¹² Plutarco – *Erotika – diálogo sobre o amor*, p. 73.

¹³ Bernet, R. – “Sobre a fenomenologia da pulsão e do prazer em Husserl”, p. 13.

¹⁴ *Ibidem*, p. 40.

Assim, “(...) o desejo não é, porém, apenas a ‘mera’ representação de um estado de coisas futuro, ao que falta ainda, no presente, realidade, sendo também uma antecipação *sentida* desse estado de coisas”¹⁵. Esta componente emocional do desejo é para Husserl, “alegria insaciada”¹⁶. Trata-se, pois, de uma experiência de falta e que o sujeito prevê satisfazer no futuro, o que lhe dá alegria.

Husserl define o “querer” como uma espécie de desejo. “O querer é um anseio que se dirige ao futuro, uma procura de satisfação, e portanto um desejo de que eu tenha algo, que algo de agradável ou de bom me aconteça.”¹⁷ O querer reveste-se de uma componente pulsional mais explícita que desejar, tendo uma relação mais próxima com o fazer. “O querer situa-se, portanto, entre a pulsão e o desejo: é um esforço *pulsional* em direcção ao prazer que está ligado à posse de um objecto e é acompanhado, simultaneamente, pela *representação* de um bem em falta.”¹⁸

A execução de um movimento pulsional liga-se à correspondente experiência de prazer. O prazer *pulsional* resulta, assim, da ‘descarga’ da tensão concentrada no impulso pulsional. Na realização da pulsão, o sujeito visa fugir de algo desagradável para algo agradável.

Este prazer que se liga à pulsão é a vivência de uma perfeição e distingue-se do prazer de sensação e prazer de vivência. Neste caso, para Husserl, trata-se do prazer que emerge da consciência interna das sensações e vivências intencionais. Não resulta daqui a representação de um objecto, mas apenas a vivência subjectiva¹⁹.

“O prazer da sensação distingue-se, portanto, não apenas do prazer pulsional, mas também (...) do ‘bem-estar’ ou da ‘alegria’” (...). O prazer pulsional é, enquanto prazer do *agir*, no qual se descarrega uma tensão anterior, mais do que um simples prazer de vivência ou de sensação.”²⁰ Neste sentido, o prazer pulsional vivencia a acção pulsional, pela realização da pulsão, na direcção de algo agradável, pois o prazer e o desprazer são sensações antagónicas.

Todas as sensações de prazer, porque são conteúdos da consciência interna possuem uma referência à consciência interna do tempo, são vivenciadas numa extensão temporal, indo

¹⁵ *Ibidem*, p. 41.

¹⁶ *Ibidem* p. 41.

¹⁷ *Ibidem*, p. 41.

¹⁸ *Ibidem*, p. 42.

¹⁹ *Ibidem*, p. 43.

²⁰ *Ibidem*, p. 43.

Desejo, acção e temporalidade para além do seu presente impressional²¹. A sensação de prazer está desprovida, ela mesma, de intencionalidade, mas pode ligar-se a representações intencionais, referindo-se a um objecto.

Por isso, Husserl faz distinção entre o prazer puro da sensação e o prazer que emerge da representação intencional e respectivo objecto. Por outro lado, o prazer da sensação pode ser de natureza pulsional ou de natureza sensorial, que decorre da execução de uma acção pulsional corporal ou de um conteúdo sensível.

Assim, Husserl defende duas espécies de sensações de prazer sensorial – o *prazer da sensação* e o *prazer de vivência*. O prazer da sensação envolve não apenas o prazer de sensações, mas também o prazer pulsional. O prazer de vivência liga-se às representações intencionais²².

O “bem-estar” trata-se de um sentimento de valor e valor intencional, isto é, por uma percepção intencional do objecto. Por seu lado, a “alegria” é ainda uma sensação positiva, e entende-se “(...) como uma reacção afectiva ao objecto (de valor) de um agrado”²³.

As fantasias e os sonhos, ancorados nos desejos, podem gerar prazer, mas não agrado ou alegria. Para além do objecto ser intencional, deve ser valioso e verdadeiro, para gerar alegria. Desta forma, “A ética husserliana da tomada de valor e da expansão do valor constitui um caminho seguro para a felicidade humana, embora seja também, precisamente por estas razões, mais susceptível a cálculos utilitaristas.”²⁴

O desejo e o sonho não são a mesma coisa, mas têm uma relação muito próxima. Às vezes coincidem, outras vezes animam-se mutuamente e tornam-se maiores. Se desejar é humano, sonhar é um pressuposto da humanidade. Sem sonho não há história, ou seja, o sujeito não vive a sua temporalidade porque o tempo lhe seria exterior. Se o “sonho comanda a vida”, o sonho nada seria sem o desejo que o alimenta. Perde-se o sonho quando se dissipa o desejo, quando o prazer não apela para o desejo.

De uma forma geral, não vislumbramos com exactidão a origem do desejo. Isto é, não há um aspecto bem identificado, mas antes várias componentes que radicam na subjectividade, vivências e cultura do sujeito. Talvez o desejo se relacione com a necessidade;

²¹ *Ibidem*, p. 44.

²² *Ibidem*, p. 45.

²³ *Ibidem*, p. 47.

²⁴ *Ibidem*, p. 50

Desejo, acção e temporalidade

ou talvez com o egoísmo, com o culto e a satisfação pessoal; ou talvez com o altruísmo, e a vontade de partilha com o outro; ou talvez com a paixão; ou ainda com a capacidade afectiva e sensibilidade do sujeito²⁵. Qualquer um pode desejar tudo, mas ter muito pouca coisa. A medida do meu desejo cabe, isso parece certo, naquilo que posso realmente alcançar. É verdade que o desejo radica no corpo e decorre certamente da osmose entre vários factores, de ordem bioquímica, antropológica, psicossocial e cultural. Por outro lado, o desejo é indissociável da personalização do sujeito, no sentido individual, e das grandes realizações colectivas do homem.

Só desejo uma coisa, uma qualquer situação, quando a *pré-visão* da vivência me for agradável, me der prazer, mesmo que aconteça só no meu pensamento. Se assim não for, de facto não existe o desejo, o desejo no sentido dessa *coisa*. Pelo contrário, posso até experimentar repulsa e afastamento para evitar o desconforto. A consumação da vivência, da sua materialidade, faz acontecer o prazer (ou o desprazer) e, no todo ou em parte, esgota o desejo. Por um lado, o êxtase do corpo, a satisfação e a agradabilidade remetem para a consciência do sujeito, a sua afectividade e emotividade; por outro, esfumou-se a energia pulsional, o sujeito não mantém um sentido erotizante com as coisas do mundo. E assim, “Desejo satisfeito é doçura para a alma (...)”²⁶. Mas o sujeito conserva a capacidade desejante, só que não se pode estar continuamente a desejar, muito menos de forma consciente.

Com efeito, o desejo emerge de um instante, como um impulso irresistível, ou tem algum arrastamento no tempo.

“Mas o desejo pode ter uma duração consciente ou inconsciente; no caso da duração consciente, ele estrutura os segmentos do agir de tal maneira que este chegue à obtenção do fim perspectivado; no caso do desejo inconsciente, ele insinuar-se-á na trama das acções conscientes, à procura da sua realização fragmentária, simbólica ou onírica.”²⁷

Trata-se da faculdade de desejar do sujeito, subjectiva e pessoal. Nesta medida, desejar num *continuum* permanente, sem limites, ou há uma quase satisfação, transferência ou sublimação, ou, com elevada certeza, o sujeito cai em *vivências artificiais* que questionam a própria *legitimidade* e função do desejo. É sabido que a busca incessante da satisfação de um desejo inalcançável, problematiza a relação do corpo com o mundo, na *praxis* e na realização da *vida boa*.

²⁵ Cf. Magalhães, R. – **Paixões e singularidades**.

²⁶ Provérbios, 13, 19.

²⁷ Renaud, I. – “Ética e desejo. Linhas de uma confrontação”, p. 415.

O acto de respirar é intrínseco ao corpo, é um acto biológico que se funda na privação de uma necessidade fisiológica fundamental. Respirar ou não respirar não depende da minha vontade, do meu querer. Quando privado da capacidade de respirar esforço-me por respirar, não porque me dá prazer, mas porque esse acto me satisfaz uma necessidade, um desconforto limite e me mantém vivo. No entanto, o acto de respirar pode arrastar componentes de prazer, mas por *acidente*, como é o caso da inspiração de aromas e odores que tornam o mundo *sensível*. E por isso apetece-me, ao abrir a janela, respirar o ar puro e fresco que caminha pela manhã transparente da Primavera, como se o mundo coubesse nesse aroma.

Como refere Bachelard, “O homem é uma criação do desejo e não da necessidade.”²⁸ Por isso, o desejo emerge, quantas vezes em vertigem, despido de racionalidade. O ser objectivo do desejo é o Real em si mesmo e visa sempre a possibilidade. “O real não é impossível, pelo contrário: no real tudo é possível, tudo se torna possível.”²⁹

O desejo relaciona-se com a esfera das emoções e dos sentimentos, mas também com a esfera racional e intelectual. A percepção do fenómeno do desejo – isso é inquestionável –, tem relação com a antropologia, cultura e educação. Ao emergir da química do corpo e da emotividade, o desejo deve também impregnar-se de racionalidade, como parece querer dizer Simone de Beauvoir ao afirmar que o desejo cria o desejável e o projecto que o finaliza³⁰. Parece claro que o desejo cabe no sentido da existência de cada pessoa e nos ideais da humanidade.

A expressão cultural do desejo não pode omitir a sua raiz biológica, cada célula do corpo. A capacidade desejante do sujeito alimenta-se de uma *paixão química*³¹. O corpo e a consciência entrelaçam-se e, por exemplo, “O som do choro do bebé faz com que o corpo da mãe segregue mais oxitocinas, o que, por sua vez, lhe endurece os mamilos e ajuda o leite a fluir. Enquanto o bebé mama, são libertadas ainda mais oxitocinas, fazendo com que a mãe deseje aconchegar e abraçar o bebé.”³²

Há desejo quando há falta, ausência, indeterminação. A ausência do outro provoca desejo, mas a sua presença cristaliza esse desejo. Ou melhor, esta vivência do desejo será o prazer real dos sentidos, da tactilidade, dos olhos nos olhos, desejo no desejo.

É através do corpo e dos sentidos que o sujeito vive o mundo e experiencia as mais

²⁸ Citação de memória.

²⁹ Deleuze, G.; Guattari, F. – **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**, p. 32.

³⁰ Beauvoir, S. – **Para uma moral da ambiguidade**.

³¹ Cf. Angier, N. – **Mulher. Uma geografia íntima**.

³² Ackerman, D. – **Uma história natural do amor**, p. 193.

Desejo, acção e temporalidade

diversas emoções, e não tanto com a razão e o pensamento, pois não podemos confundir a ideia de uma coisa com a vivência no corpo dessa coisa e dos fenómenos que manifesta. Como nota André, “(...) é através do corpo que se vive o desejo, essa fonte energética de todos os outros afectos”³³. O mesmo autor acrescenta que o desejo é o “(...) símbolo da unidade do ser humano”³⁴. Mas o desejo é também uma noção que pode induzir alguma ambiguidade e até alguma confusão, segundo as circunstâncias e a perspectiva que lhe dá sustentabilidade.

O corpo a todo o instante induz um fluxo osmótico com a realidade. É no corpo que uma dinâmica erótica acentuada faz emergir uma multiplicidade de afectos. O desejo põe o homem a caminho na busca incessante da paixão³⁵. Por isso, Hegel sublinha “Nada se faz sem paixão”³⁶. Mas a paixão procura condensar o desejo num só instante e tende a uma reconstrução por forma à repetição dos instantes³⁷. Mas estar apaixonado é viver um *pathos* que opacifica a razão, o discernimento e a decisão. Mas se cessa a paixão, ou o seu ímpeto fogoso, o que acontece ao desejo? Por certo, se se obtém o desejável, o prazer na justa medida, o desejo concreto estará satisfeito. No entanto, tudo recomeça, numa eterna circularidade, pois, como se sabe, não há apenas uma paixão.

“O desejo age como uma força, tal é o resultado primeiro da teoria psicanalista. A pulsão surge do corpo, mas invade a mente e agarra-se a uma representação, de tal modo que é ‘sobre a representação’ do objecto que o desejo se tematiza conscientemente.”³⁸ Mas esta pulsão é cega, carece de um sentido dado pelo sujeito, até porque o desejo resulta, por um lado, da atracção do objecto que se lança sobre o sujeito, de uma espécie do chamamento exterior; por outro, da força pulsional que se enraíza no sujeito, às vezes dilacerante, e que tende a fixar-se, a apoderar-se do objecto, no sentido de um prazer³⁹.

O desejo convida à acção. Mas este desejo dirige-se aos objectos, na esfera das coisas materiais, ou, pelo contrário, orienta-se para as pessoas, na esfera do relacionamento humano, dos sentimentos, das emoções e do próprio sentido existencial? Por certo o alvo do desejo é tudo isto, tudo o que se configura no horizonte da pessoa, no seu mundo real e simbólico, sem menosprezar o valor da imaginação.

³³ André, J. – **Afectividade e pensamento**, p. 93.

³⁴ *Ibidem*, p. 156.

³⁵ Cf. Magalhães, R. – **Paixões e singularidades**.

³⁶ Citação de memória.

³⁷ Renaud, I. – “Ética e desejo. Linhas de uma confrontação”, p. 416.

³⁸ *Ibidem*, p. 412.

³⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 412-413.

Mas, por detrás de qualquer acção desejante, esconde-se sempre um desejo de encontro com o outro, e, por esse encontro, a pessoa regressa a si, como bem sublinha Sartre. Não basta desvendar o outro, mas o sujeito também deseja conhecer-se a si mesmo de forma mais ou menos profunda. Por isso, “A pessoa é um ser de relação e o desejo é desejo de relação.”⁴⁰ Ou seja, o desejo pressupõe a vivência da afectividade, essa capacidade da pessoa em deixar-se afectar. É por isso que ao deixar-se afectar, surge na pessoa uma força *afectiva* que, longe de ser egocêntrica, se dirige para o outro como um pedido. Assim, refere Isabel Renaud, “(...) é pela afectividade que o desejo se manifesta como relação”⁴¹.

O desejo caminha pela interioridade do corpo, em cada célula, em cada sensação. A pessoa, enquanto ser sexuado, é ela própria desejo. A expressão do desejo não é algo *puro*, isolado, mas geralmente assume formas visíveis para o outro, mas permanece latente no sujeito. É que o desejo, ao criar uma tensão permanente, alimenta o ser desejante.

Assim, deve entender-se o desejo humano no sentido global, isto é, a capacidade e a faculdade de desejar. Todo o homem que tiver integra essa capacidade, é sede de diferentes desejos. Por isso, o desdobramento dos desejos depende da abertura do sujeito ao mundo, da sua apetência em se transformar e agir sobre o mundo. Há certos desejos que são espontâneos, irrompem subitamente no corpo e penetram a consciência do sujeito. Outros são elaborados racionalmente e são subsidiários de desejos maiores, contribuindo para a sua realização⁴².

Há, nessa medida, uma espécie de hierarquia de desejos. De facto, nem todos os desejos, tal como os valores, têm a mesma vinculação do sujeito e a mesma relevância para os outros. Certos desejos permitem a satisfação de algo, mas que não é essencial ou imprescindível para o sujeito. Um desejo nuclear para o sujeito mobiliza todas as suas forças e recursos. Mesmo que seja uma miragem, assume-se como a razão de ser da sua existência.

Irvine refere que “O enamoramento é o exemplo paradigmático do desejo espontâneo que afecta a vida.”⁴³ Ninguém escolhe o enamoramento, este simplesmente se apodera do sujeito, e o desejo não tem limites. Não se trata de um desejo de luxúria, indiscriminado e orientado para outros sujeitos anónimos, mas “(...) uma pessoa loucamente enamorada sente um intenso desejo, geralmente de natureza sexual, que tem um sentido, um ser humano concreto”⁴⁴. A razão afasta-se deste desejo, o sujeito perde o controlo da sua vida e o próprio

⁴⁰ Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 115.

⁴¹ *Ibidem*, p. 115.

⁴² Cf. Irvine, W. – *Sobre el deseo*, pp. 39-40.

⁴³ *El enamoramiento es el ejemplo paradigmático de deseo involuntario que afecta a la vida. Ibidem*, p. 30.

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 30-31.

Quando se apaga um desejo, ou se consome a paixão, outro desejo emerge, pois o sujeito mantém a faculdade de desejar. No decurso da temporalidade humana, a capacidade de desejar modifica-se, como se modifica também o tipo e a quantidade de desejos. Não restam dúvidas que uns desejos substituem outros desejos, conforme as circunstâncias internas e externas. É admissível que no fim da vida, a pessoa renuncie à elaboração de muitos desejos, pois não fazem sentido, seriam uma contradição da sua própria existência, do seu acabamento no horizonte da finitude⁴⁶.

Em certas situações de aperfeiçoamento pessoal, geralmente de carácter místico, como resultado de uma constante vontade de se libertar do desejo ou de vários desejos, o desejo pode ser suprimido. Resta apenas o desejo de unidade, por exemplo, com Deus, ou da realização de uma obra social⁴⁷.

Quando o desejo se dirige ao outro, ele dirige-se a um encontro intersubjectivo. Neste sentido, “A amizade e o amor são formas de desejo, o que fez dizer a vários filósofos que, na pessoa humana, o desejo é desejo do desejo, o que podemos compreender simplesmente dizendo que o meu desejo deseja o outro que é também desejo para mim.”⁴⁸

O desejo exige acção, pois a passividade inverte o desejo. Mas, na problemática do desejo, a acção será precedida da imaginação, isto é, de uma construção prévia da coisa desejável, que torna possível a acção. Por vezes, como salienta Isabel Renaud, o desejo “(...) imobiliza-se na utopia do imaginário e substitui-se à realização”⁴⁹. Neste sentido, o desejo constitui-se como excesso que, por um efeito paradoxal, vai bloquear a própria acção. Parece-me que, nesta perspectiva, estamos no domínio do patológico, podendo esse desejo levar à dor e ao sofrimento.

Retomando a perspectiva de Aristóteles, de facto, o desejo projecta o sujeito para a acção. Ou seja, ao contrário de Kant, não há supremacia da razão, mas ela tem que revestir o desejo da racionalidade para que o sujeito, em dado momento, possa discernir, fazer opções e escolhas. Por outro lado, pela razão, o sujeito elabora um juízo no sentido da pertinência do desejo e tende a estabelecer limites na pulsão desse desejo. Só assim o sujeito toma uma decisão ética, logo racional, elaborando a acção em plena liberdade.

⁴⁵ Estes factos estão narrados em poemas do antigo Egipto, bem como na Antiguidade Clássica, no amor romântico da Idade Média e em inúmeros exemplos da literatura dos nossos dias. Cf. *Ibidem*, pp. 31-33.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 40.

⁴⁷ São exemplo Sta. Teresa de Ávila e Madre Teresa de Calcutá.

⁴⁸ Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 115.

⁴⁹ Renaud, I. – “Ética e desejo. Linhas de uma confrontação”, p. 414.

A paixão e o desejo que lhe subjaz estão impregnados de emoções e sentimentos, que em nada são estranhos ao homem. Por isso, como refere Goleman, as nossas posições éticas fundamentais têm relação próxima com as capacidades emocionais do sujeito, facto já registado por Aristóteles. Nessa medida é preciso harmonizar a vida emocional com a *recta razão*⁵⁰.

O desejo exprime-se através de um impulso que se constitui na emoção. A teia da vida emocional do sujeito, que se funda no desejo, tem relação com o sentimento, a virtude e o carácter, que tendem para a *vida boa*. Assim, gerir todos os fenómenos emocionais que se cristalizam no corpo, exige da parte do sujeito uma reflexão cuidada, para um agir que observe o fim último e as consequências marginais. Como sublinhei noutro lugar, “A questão é sobretudo compreender como trazer inteligência prática às nossas emoções e solicitude à nossa vida intersubjectiva.”⁵¹

Em geral, a acção humana é sustentada pelo desejo. A atitude desejanste do sujeito promove a acção e desencadeia diferentes possibilidades, abrindo o futuro. A acção e o agir, em plenitude, estão ainda suportados pela vontade que põe em prática a decisão. A capacidade da acção (agir) fundamenta-se *a priori* na existência; logo depois, no poder da vontade, e expande-se em permanente devir. “A acção é a eficácia do desejo.”⁵² Por isso, o corpo desejanste, realiza-se na acção e projecta-se para o futuro, para esse horizonte de temporalidade. É claro que a acção não é cega, mas, sendo ética, pressupõe a observância de princípios que a guiam e a orientam, entre os quais se salientam a autonomia e a liberdade.

Os princípios éticos, quase sempre, possibilitam uma orientação precisa dos actos concretos, não apenas conforme a pulsão do desejo, mas também em estreita relação com a essência da razão. Trata-se de balizar o pensamento reflexivo em função do futuro, partindo embora de uma singularidade, mas visando, o mais possível, a universalidade. Os princípios

⁵⁰ Daniel Goleman é um autor proeminente no estudo das emoções humanas. Defende que a inteligência racional não explica tudo, quanto à acção e às decisões humanas. Aliás, posição já iniciada por Aristóteles. Assim, a visão científica das emoções enquadra-se na existência de uma inteligência emocional, que, de resto, *explicará* alguns comportamentos e atitudes humanas. Ao racionalismo matemático da razão, expresso no famoso Quociente Intelectual (QI), o autor contrapõe o Quociente Emocional (QE), cujas dimensões tendem a compreender a resposta humana em diferentes contextos de vida. Com efeito, diz o autor, “Que factores estão em jogo quando, por exemplo, pessoas com um QI elevado falham onde outras com um QI mais modesto se portam surpreendentemente bem? Eu diria que a diferença reside frequentemente nas capacidades a que aqui chamamos *inteligência emocional*, que inclui o autocontrolo, o zelo e a persistência, bem como a capacidade de nos motivarmos a nós mesmos”. Goleman, D. – **Inteligência emocional**, p. 20. A problemática das emoções e da sua relação neurobiológica tem sido objecto de estudo pelo neurologista António Damásio.

⁵¹ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 45.

⁵² Ladrière, J. – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 28.

éticos devem ainda ser consistentes com a determinação concreta da acção. Com efeito, o acto é marcado pela singularidade e os princípios devem eles mesmos ser capazes de se associarem à singularidade⁵³. Por outro lado, existem ainda as circunstâncias específicas da acção. Neste caso, os princípios são chamados a estabelecer uma conexão equilibrada, uma exigência de universal e uma exigência existencial, vinculada ao carácter singular dos actos. A vertente ética da acção radica assim numa problemática antropológica indissociável da natureza exterior do sujeito, da natureza de si próprio, assim como da natureza entendida como essência⁵⁴.

É este segundo tipo de natureza, na perspectiva de Ladrière, que, por se assumir como a *natureza que há em nós*, como algo dado, como condição, que se denomina por corporeidade⁵⁵. Esta dimensão do sujeito, fluida e relacional, considera-se um vector de mediação entre as demais. Este é um este sentido que exige uma *praxis*, no âmbito do ser corpóreo em situação permanente. Assim, o acto propriamente dito (ou acção humana concreta) distingue-se da acção puramente física, pois é mediada entre uma situação e uma finalidade (*visée*)⁵⁶. É o agir que possibilita ao sujeito experienciar o mundo. Com efeito, a experiência humana, nessa medida, não é aceitar passivamente a realidade, como algo indiferente, constituída fora do sujeito, antes exige uma reflexão na deliberação e decisão. Coreth enfatiza que “Só com a vivência consciente, com a compreensão de sentido e de valor, com o pensar crítico da realidade dada, surge a experiência humana na sua totalidade.”⁵⁷

O tempo plasma o mundo no sujeito. Na verdade o corpo vivido, próprio e em situação, não vive desgarrado do tempo, sobretudo da percepção da temporalidade, dos seus limites e das suas possibilidades. Há, assim, um tempo para tudo. “A existência oferece em determinadas alturas aberturas que condicionam o futuro: não se trata portanto de deixar cair o *Cairos* [isto é, o tempo favorável], figura do tempo momentâneo, no apoio do qual se constrói a existência humana”⁵⁸.

Parece não haver dúvida que o tempo é inexorável. A passagem dos anos, mais lenta ou mais célere, deixa marcas no mundo físico e no mundo do homem e incisivamente na sua carne. Na temporalidade do homem, nesse devir constante, ocorrem continuamente

⁵³ *Ibidem*, p. 168.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 178.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 178.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 171.

⁵⁷ Coreth, E. – **O que é o homem? Elementos para uma antropologia filosófica**, p. 66.

⁵⁸ Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 145.

Desejo, acção e temporalidade

modificações indeléveis. Se algumas delas são estruturantes da matriz biofísica, das formas de pensamento e acção, outras há que limitam o homem, o tornam frágil, vulnerável e o levam à ruptura com o presente, logo com a existência.

O tempo aparece à pessoa revestido sempre de um profundo mistério. Por vezes o tempo é tão escasso, as distâncias são apenas segundos, parece não haver tempo; outras vezes, o tempo é enorme, de grande complacência, até ao passado longínquo, quase absurdo. E o futuro, o devir? Ignorado ainda, mas muitas vezes previsível, também ele se aproxima célere como uma vertigem ou fica estático, quieto, quase indiferente. Tudo isto porque o homem *pensa* o tempo. Mas o tempo leva-me para o outro, pois o tempo é “(...) a abertura a outrem e ao Outro”⁵⁹.

Subsiste sempre a dificuldade de conciliação, por um lado, do tempo objectivo ou físico, e o tempo subjectivo ou da consciência do sujeito, por outro. Há, assim, um desnivelamento considerável para a compreensão filosófica do tempo, ou seja, como pensar o tempo na sua unidade quando aparece ao sujeito como algo irremediavelmente cindido? Como compreender o elo de ligação entre duas dimensões que parecem complementares, mas que jamais se sobrepõem? Talvez seja esta tensão um elemento fundamental para compreender o fluxo do tempo na existência humana. Na verdade, só o homem tem a percepção desta tensão no tempo que perpassa todo o seu corpo⁶⁰.

O tempo é assim um cordel que se desdobra: há um fluxo contínuo entre os pólos do tempo subjectivo e do tempo objectivo. Com efeito, conforme a perspectiva fenomenológica, o tempo é subjectivo “(...) porque nós somos tempo, como o mundo só tem sentido para nós porque somos mundo pelo nosso corpo (...)”⁶¹, e em simultâneo o tempo é objectivo,

“(...) pois nós não o constituímos pelo acto de um pensamento que seria ele próprio isento dele; o tempo, como o mundo, é sempre um já para a consciência, e é por isso que o tempo, não mais que o mundo, não é para nós transparente; como temos de explorar este, temos de *percorrer* tempo, isto é, de desenvolver a nossa temporalidade (...)”⁶².

Ou seja, procuramos o nosso desenvolvimento, pois não somos uma subjectividade fechada sobre si própria, definida *a priori*, mas existimos na latência de um constante devir, desconhecido e indeterminado, mas que nos oferece a possibilidade de nos tornarmos no que

⁵⁹ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 48.

⁶⁰ Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 146.

⁶¹ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 116.

⁶² *Ibidem*, p. 116.

Desejo, acção e temporalidade
somos e ser aquilo em que nos tornamos⁶³. “*O tempo não é uma linha, mas uma rede de intencionalidade.*”⁶⁴

A lonjura do tempo cósmico, da distância infinita para os dois extremos, provoca perplexidade porque não conhecemos nem o princípio nem o fim. Na nossa vivência quotidiana a experiência subjectiva manifesta-se de forma diferente. Temos, por exemplo, a noção de que o tempo de férias passa rapidamente; ao contrário, o tempo alonga-se face a algo desconhecido ou a um perigo iminente, ou a um estado de doença cuja recuperação se torna problemática.

Como refere Isabel Renaud “(...) não se encontra uma adequação entre o tempo da filosofia da natureza e o tempo fenomenológico, entre o tempo da matéria e o tempo da consciência”⁶⁵. Assim, não é estranho que a questão do tempo seja um assunto sempre presente na filosofia. Desde a antiguidade clássica que o homem estuda a problemática do tempo e da sua relevância na existência do homem, no plano físico e no plano filosófico. No contexto desta investigação, importa sobretudo percorrer um itinerário do tempo, essencialmente no domínio da fenomenologia. Aliás, nesta linha, o século XX foi profícuo em estudos dos grandes filósofos, culminando com a vertente da *narrativa* introduzida por Ricoeur, o qual sintetiza as ideias fundamentais sobre a questão até aos nossos dias⁶⁶.

Com efeito, o modelo filosófico de Aristóteles explicitava a compreensão objectiva do tempo, segundo uma continuidade referida a um antes e a um depois. Esta perspectiva assentava na teoria segundo a qual o conhecimento do real exigia ao homem fidelidade do sujeito ao objecto conhecido. “Conhecer consistia em deixar o objecto apresentar-se à mente e mediante o procedimento de abstracção, captá-lo na sua essência.”⁶⁷ Este modelo, como referem diferentes autores, não relaciona o tempo com o tempo subjectivo, o tempo do sujeito, isto é, o tempo da *alma*, o tempo interior⁶⁸.

Santo Agostinho acrescenta algo mais ao modelo do tempo de Aristóteles e estabelece uma transição para um novo entendimento que ocorrerá, em definitivo, no século XX com a perspectiva fenomenológica. Na verdade, Santo Agostinho introduz no tempo físico a questão do tempo subjectivo, do tempo da alma, observando que só existe um passado e um futuro

⁶³ *Ibidem*, p. 116. Refere ainda o autor: “(...) não possuímos significação determinável uma vez por todas, mas uma significação em curso. É por isso que o nosso futuro é relativamente indeterminado, por isso que o nosso comportamento é relativamente imprevisível para o psicólogo, por isso que somos livres”. *Ibidem*, p. 116.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 113.

⁶⁵ Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 147.

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, p. 147.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 153.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 149.

Desejo, acção e temporalidade para a alma, logo para a subjectividade do homem. Assim, “É para o tempo da alma que o passado e o futuro têm a sua existência; (...) é sempre no momento presente que damos vida ao presente e ao futuro, é o presente que torna presentes o passado e o futuro.”⁶⁹

Por seu lado, Kant ao inverter a relação entre o sujeito e o objecto, na busca da verdade, defende que a faculdade do conhecimento tem que ver com a sua actividade *a priori*. De igual forma, as capacidades do sujeito que conhece influenciam a compreensão do objecto. Kant defende que antes da relação com o real, a mente do sujeito projecta à sua frente o espaço e o tempo, não tendo o sujeito disso consciência concreta ou empírica. É a subjectividade mental que constitui o espaço e o tempo, não tendo estes uma existência objectiva⁷⁰.

A teoria kantiana do tempo procura trilhar outros caminhos afastando-se, em certa medida, das posições de Aristóteles e de Santo Agostinho. Com efeito, segundo Isabel Renaud:

“(...) o tempo subjectivo tornou-se para Kant uma estrutura do sujeito pensante, estrutura que condiciona o tempo empírico, embora não sendo enquanto tal objecto de conhecimento empírico. O tempo é transcendental, isto é, a condição de possibilidade subjectiva e *a priori* das intuições empíricas ou concretas”⁷¹.

Kant procura justificar a concepção newtoniana do tempo, não como uma coisa em si, mas sim na ideia de que o tempo é uma condição de fenómenos. Por isso, nega que o tempo seja um conceito empírico dado pela experiência. Diz que o tempo é uma forma de intuição *a priori*. Daí que o tempo não é “subjectivo” porque não é experiência vivida da pessoa. O tempo não é real, pois se o fosse seria “uma coisa em si”⁷².

A perspectiva kantiana fractura, em larga medida, as teses físicas que defendiam o carácter objectivo do tempo, fazendo com que haja uma permanente oscilação entre o tempo objectivo e o tempo subjectivo. O contributo de Kant é, assim, essencial para que no século XX apareça uma nova perspectiva do tempo na fenomenologia de Husserl⁷³. É a partir deste autor que a filosofia contemporânea pensará o tempo, operando-se uma mudança significativa

⁶⁹ *Ibidem*, p. 151.

⁷⁰ Cf. *Ibidem*, p. 153.

⁷¹ *Ibidem*, p. 154.

⁷² Mora, F. – “*Tiempo*”, p. 3247.

⁷³ Refira-se que os grandes vultos da Física – Newton e Einstein –, defendem o carácter objectivo do tempo. Na teoria de Newton o tempo é objectivo, existe por si, não dependendo da mente humana. Por seu lado, Einstein introduz no fluxo do tempo a posição do observador, o que revela que em certos momentos a subjectividade humana poderá *marcar* o tempo. No entanto não se pode confundir esta possibilidade, demasiado tímida, com a interioridade do vivido, ou seja, a subjectividade plena.

Desejo, acção e temporalidade

no sentido de situar a acção do sujeito no mundo para a percepção e compreensão do tempo e da temporalidade de si próprio.

Neste sentido, Bergson tentou, de algum modo, conciliar o tempo da física com o tempo subjectivo. A duração é a “temporalidade do tempo”, de índole qualitativa e o conceito central que possibilita a compreensão da consciência e da liberdade. No entanto, “(...) a duração é interior, psicológica, embora não dependa de uma psicologia superficial das percepções externas. É no eu profundo que se joga a verdadeira liberdade”⁷⁴. Em contraponto, é na vida superficial que o ser humano mede o tempo de acordo com a sua espacialização, sendo a ideia de duração do tempo apenas acessível no mais íntimo da consciência.

Os autores mais proeminentes no campo da fenomenologia teorizaram sobre o tempo e a temporalidade. Merleau-Ponty na *Fenomenologia da percepção* expõe com mestria o seu pensamento sobre esta matéria. “A fenomenologia descreve o modo de aparecer do mundo, do ser humano e das coisas.”⁷⁵ Logo, para Merleau-Ponty, o fenómeno do tempo implica “(...) sempre a presença de uma consciência à qual as coisas aparecem”⁷⁶. Isto quer dizer que não faz qualquer sentido falar de um acontecimento sem a presença de uma consciência, pois é esta que faz aparecer as coisas. É como se, na verdade, o acontecimento “em si” não existisse.

Mas sabemos que há acontecimentos que *tiveram* que ter existido numa continuidade sucessiva, pois o presente não se limita apenas a este instante, mas permite uma abertura ao passado e ao futuro. Então, se eu admito que existiu um dado fenómeno, isso significa que ele aparece à minha consciência como se eu estivesse *lá*. Por outras palavras, o que sou para mim próprio não é só o momento presente, mas abro-me para o passado e para o futuro. Porque saí de mim “(...) vivo o meu ser presente como êxtase (*ek-stase*)”⁷⁷. Assim, como sublinha Isabel Renaud⁷⁸, “(...) a minha subjectividade não precisa de uma síntese de todos os tempos anteriores e futuros, numa espécie de tempo cronometrado fora de mim desde o meu nascimento até à minha morte”. Merleau-Ponty acrescenta:

“Para mim mesmo, eu não estou no instante actual, estou também na manhã deste dia ou na noite que virá, e o meu presente, se se quiser, é este instante, mas é também este dia, este ano, a minha vida inteira. Não é preciso uma síntese que, do exterior, reúna os *tempora* num único tempo, porque cada um dos *tempora* já compreendia, além de si mesmo, a série aberta dos outros *tempora*, comunicava-se inteiramente com eles, e porque a ‘coesão de uma vida’ é dada com o seu *ek-stase*.”⁷⁹

⁷⁴ Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 155.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 155.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 155.

⁷⁷ *Ibidem*, p. 156.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 156.

⁷⁹ Merleau-Ponty, M. – *Fenomenologia da percepção*, p. 564.

Não há, assim, uma síntese de todos os momentos temporais da vida do sujeito, nem será necessário, pois o tempo exterior é sempre percebido na temporalidade vivida da subjectividade da consciência. Neste sentido, Merleau-Ponty sublinha que “Tempo e pensamento estão confundidos um no outro.”⁸⁰

No entanto, “(...) a experiência subjectiva do tempo precede a medição física do tempo objectivo”⁸¹, o que configura um hiato profundo entre a experiência subjectiva do tempo e a sua apreensão física. Isto quer dizer que não há reconciliação entre os dois modos do tempo: o tempo da subjectividade ou fenomenológico e o tempo objectivo ou físico, positivamente mensurável⁸².

Mas, como sublinha Ferreira, o tempo parte de mim, pois habita a minha consciência:

“Mas o tempo não existe senão no instante em que estou. Que me é todo o passado senão o que posso ver nele do que me sinto, me sonho, me alegro ou me sucumbo? Que me é todo o futuro senão o agora que me projecto? O meu futuro é este instante desértico e apaziguado. (...) O tempo não passa por mim: é de mim que ele parte, sou eu sendo, vibrando.”⁸³

Mas o tempo está sempre implícito na relação com o outro, tem um papel essencial na construção e reinvenção permanente dessa relação. Levinas realça que “(...) o tempo não é uma simples experiência da duração, mas um dinamismo que nos leva para outro lado diferente das coisas que possuímos”⁸⁴. Por sua vez, diz Heidegger refere que o tempo “Só existe como consequência dos acontecimentos que nele se desenrolam. Não há tempo absoluto, nem absoluta simultaneidade.”⁸⁵ E conclui dizendo que o tempo é ser-aí, mas “O ser-aí não é o tempo, mas a temporalidade”, logo é relação com o outro.⁸⁶

Apesar do avanço significativo na compreensão do tempo – o tempo vivido –, em concreto na filosofia de Merleau-Ponty, a questão do tempo não se finaliza. Ricoeur introduz a perspectiva da identidade narrativa que acrescenta algo mais à perspectiva anterior na compreensão fenomenológica do tempo. O ponto de partida reside na evidência de que não foi possível reconciliar o tempo físico e o tempo fenomenológico, o tempo da natureza e o tempo da consciência. A narratividade vem acrescentar algo mais, tornar mais osmótica essa

⁸⁰ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 24.

⁸¹ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 271.

⁸² Cf. *Ibidem*, pp. 271-272.

⁸³ Ferreira, V. – **Aparição**, p. 256.

⁸⁴ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 53.

⁸⁵ Heidegger, M. – **O conceito de tempo**, p. 25.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 69.

Desejo, acção e temporalidade
reconciliação, embora sem nunca ser perfeita⁸⁷. A narrativa e o acto de narrar pressupõem a existência de uma consciência e incide sempre numa história e nos factos que a constituem. Nessa medida, porque parto da minha consciência, os factos próximos ou distantes imbricam-se na minha subjectividade.

Vislumbra-se facilmente este sentido nas palavras de Isabel Renaud, ao afirmar que “A história narra o tempo, mas sempre a partir de uma consciência que põe relevos, acentua determinados momentos reconhecidos como significativos, dilata o tempo dos acontecimentos ou episódios marcantes, condensa outros pouco significativos ou repetitivos.”⁸⁸

De facto, no processo descritivo da narrativa, por vezes tão vasta, apesar de o fenómeno central ser fugaz, isto é, uma simples impressão fugidia, a compreensão da duração do tempo físico que passou só tem sentido para a consciência do sujeito no fio condutor da história. Trata-se, pois, do sujeito em situação ou, por outras palavras, na cena de uma intriga⁸⁹ cuja densidade emotiva apaga o mundo à volta e condensa tudo num só instante, mas que se abre na minha temporalidade, para o passado e para o futuro⁹⁰. O momento vivido pode ser mínimo, volátil, mas a sua descrição quase sempre extrapola a duração desse momento. Não existe, pois, proporcionalidade entre o fenómeno e a percepção de um ou mais sujeitos. Estamos na presença de uma narrativa de análise, pela impossibilidade de síntese concisa dos factos, sobretudo quando o desejo se evade da razão.

Se tomarmos como exemplo a narrativa da vivência de um beijo apaixonado, partilhado por dois amantes, embora a sua duração temporal positiva possa ser efémera, já a descrição para apreender o sentido e as manifestações emotivas e afectivas dos sujeitos, poderá alongar-se. No entanto, terá que haver sempre um *fio condutor* que dá sentido ao enredo ou intriga e torna a situação passada presente para nós, mas sempre à luz do nosso presente.

A originalidade da perspectiva de Ricoeur, segundo Isabel Renaud, reside no facto do filósofo compreender de forma interligada a narrativa de tipo histórico e a história de ficção, ou seja, o romance. Em ambas, “(...) no tratado de história e no romance, existe um fio

⁸⁷ Cf. Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 157.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 157.

⁸⁹ *Intriga* é o termo utilizado por Ricoeur, retomando o termo de Aristóteles na *Poética*. Na narrativa, o autor defende o primado da intriga (*mythos*) sobre a personagem. Aristóteles diz: “a tragédia é representativa [*mimésis*] não de homens mas de acção, de vida e de felicidade (a infelicidade reside também na acção), e o fim visado é uma acção, não uma qualidade (...). Além disso, sem acção não poderia haver tragédia (...)”. Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 171.

Desejo, acção e temporalidade
condutor – Ricoeur fala de intriga – que se desenvolve numa temporalidade *sui generis*”.⁹¹
Apesar da relação ao real ser diferente nas duas narrativas, “(...) a subjectividade está presente dos dois lados: é para a consciência subjectiva, com efeito, que cada história se constrói mediante a intriga que «faz sentido»”.⁹²

Na narrativa histórica, o objectivo essencial é transportar o passado para o nosso presente. O passado, isto é, a sua duração passa a coexistir em nós e não no passado físico irremediavelmente distante. Através do historiador eu testemunho esse passado tornado presente na minha subjectividade. Por seu lado, na narrativa do romance verifica-se que o enredo se vincula à minha realidade subjectiva. A minha existência confronta-se com a ficção da narrativa, numa espécie de espiral do desejo e da emoção, levando à sua interpretação e compreensão. Se o romance cursa num mundo imaginado e simbólico, então os elementos da narrativa têm a função de promover a compreensão do meu mundo – esse mundo não apenas físico, mas também simbólico e abstracto. No entanto, nas duas narrativas – na história e na ficção –, “(...) há sempre uma relação ao tempo físico, ao tempo exterior”.⁹³ É óbvio que o sujeito, aquele que lê, deve elaborar uma interpretação do texto. Yourcenar, numa perspectiva algo diferente de Ricoeur, defende que o sujeito deve: “Empenhar-se em ler um texto do século II com os olhos, uma alma e os sentidos do século II; deixar-se mergulhar nessa água-mãe que são os factos contemporâneos; afastar, se for possível, todas as ideias, todos os sentimentos acumulados por camadas sucessivas entre pessoas e nós.”⁹⁴

A identidade narrativa é, no fundo, uma hermenêutica do sujeito, da sua interpretação no mundo no decurso da sua temporalidade e historicidade. Esta posição vincula o eu e o outro a uma permanência indelével no tempo presente, logo nas vicissitudes da vida humana e da história. No entanto, como compreender esta continuidade de cada um num tempo sempre presente mas que se esgota também ele continuamente?

Na perspectiva da identidade narrativa, Ricoeur sublinha dois aspectos fundamentais: o carácter e os actos livres. O carácter traduz o estilo do sujeito na abertura aos valores, sendo passível de aperfeiçoamento ao longo do tempo e da vivência intersubjectiva com o outro.⁹⁵

⁹¹ Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 157.

⁹² *Ibidem*, p. 157.

⁹³ *Ibidem*, p. 158.

⁹⁴ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 233. É necessário considerar que descrever factos passados é uma coisa; ler essa narrativa, é outra coisa.

⁹⁵ Aranguren diz que o carácter é o nível mais elevado na apropriação do *modo de ser*: “(...) *el carácter constituye una impresión de rasgos en la persona misma: el carácter es la personalidad que hemos conquistado a través de la vida, lo que hemos hecho de nosotros mismos, viviendo*”. Aranguren, J. – **Ética**, p. 25.

Assim, o carácter torna possível a liberdade do eu, o que permite a autonomia da duração ou, segundo Ricoeur, o “*maintien de soi*”⁹⁶. “Manter-se a si próprio”, cuidar de si, é um preceito ético por excelência e uma ideia nuclear nesta investigação.

Esta autonomia, no sentido ricoeuriano, vai mais além do princípio da autonomia que se assume como a pedra angular na bioética. É uma autonomia mais profunda, que incorpora em si plena eticidade, pois pressupõe a fidelidade às promessas. É no domínio da consistência do agir que, de certa forma há uma vitória sobre o tempo físico, o que permite a consecução de uma *vida boa*. Ou, por outras palavras, como sublinha Isabel Renaud, “A continuidade de si, a permanência do ‘si próprio’ é como que a unidade do tempo da minha existência subjectiva. Com Ricoeur, abriu-se a passagem do tempo subjectivo para a dimensão ética do tempo.”⁹⁷ Ou seja, o tempo fica imbuído de uma densa eticidade, pois habita a consciência subjectiva do sujeito.

Como se sabe, o tempo marca o sujeito irremediavelmente e em todos os domínios. Do ponto de vista biológico, logo quando os nossos olhos se abrem para o mundo, as nossas células estão equipadas com um *programador* (telómero) do tempo. Apesar da matriz genética comum e da sua arquitectura, há diferenças significativas de sujeito para sujeito, configurando já uma variabilidade na contemporaneidade dos sujeitos, bem como da sua perspectiva face ao mundo e ao exercício da sua liberdade. Quantas vezes o tempo cronológico não coincide com a aparência do sujeito, quer para si quer para os outros? Se esse tempo físico, de alguma forma, marca um ritmo, sendo inexorável, ele próprio desperta o sujeito, intima-o à sua autonomia e à sua plena realização pessoal.

Os fenómenos do corpo que se tecem explicitamente no rosto, no olhar, na própria textura da pele, imprimem visibilidade a esse corpo, pois esses sinais entrelaçam-se no domínio físico e na subjectividade singular. O tempo esgota-se; “não tenho tempo”, “falta-me tempo”, são expressões comuns sobretudo quando olhamos para o passado – esse que vem à nossa presença – e o desejo latente ainda nos projecta para o nosso futuro que existe em potência, mas não está ainda desenhado, muito menos substantivamente vivido. Por isso, a expressão de Pablo Picasso “Tenho cada vez mais coisas para dizer e menos tempo para o fazer.”⁹⁸

Esta percepção do corpo, dos seus sinais, é também uma forma do sujeito exercer uma *praxis* consequente e activa, uma espécie de vigilância permanente nas balizas do tempo

⁹⁶ Cf. Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 159.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 159.

⁹⁸ Citação de memória.

Desejo, acção e temporalidade
cronológico que, desta maneira, se transforma em tempo subjectivo e em tempo vivido.

Com efeito, na nebulosa do tempo e na sua fluidez plasmática, esperamos sempre “(...) a construção da nossa identidade humana e o desenvolvimento das nossas capacidades de expressão”⁹⁹. Se o tempo permite este futuro, também, muitas vezes é fonte de dispersão, de esquecimento, de tristeza e de angústia. Isto leva à diminuição e fragilidade do nosso ser, da nossa integridade física e psicológica, à perda da esperança, ao incumprimento de promessas e ao vazio do projecto pessoal¹⁰⁰. “O ser do tempo infiltra-se assim no nosso ser para o encaminhar para a perda de si próprio.”¹⁰¹

O tempo permite, assim, a efectivação progressiva da corporeidade. É no tempo que o sujeito faz as suas escolhas, e para cada escolha uma renúncia, a sensação de uma perda irreversível. Nesta dialéctica de escolher uma coisa e renunciar a outra, projecta-se o futuro, sempre incerto, mas apetecível¹⁰². O tempo, se por um lado expõe o sujeito na teia das relações humanas e do seu desenvolvimento, por outro, vinca a inexorabilidade da sua capacidade de destruição, entropia e morte. Se o tempo permite a vida intersubjectiva, o emergir da amizade e do amor, também revela algo de trágico ao não garantir, muitas vezes, a concretização dos melhores propósitos do sujeito.

Neste sentido, o tempo vive-se na cultura, por entre os demais, e o tempo alonga-se em permanente mudança, pela lei da entropia. Nesta perspectiva, André sublinha:

“Este tempo irreversível é o tempo da criação e das criações, o tempo dos artistas, dos poetas e dos filósofos, o tempo cairológico, o tempo hermenêutico da experiência da existência humana que rompe e estilhaça o carácter redutor da experimentação técnico-científica, o tempo pleno em que a vida é lida como ‘acontecimento do ser’, que respeita a diferença e que permite a compreensão da historicidade como acontecimento da liberdade.”¹⁰³

Há circunstâncias na existência pessoal que podem explicar o colapso do tempo, isto é, o desmoronar dos projectos individuais, sobretudo quando o sujeito não soube cuidar de si, talvez por erros no estilo e padrões de vida. Isto é, a acção do sujeito não observou com rigor o sentido da responsabilidade no cuidado de si. Aqui pode haver culpa, numa análise do tempo retrospectivo; mas, quando tudo se fez para manter a harmonia nas relações pessoais e

⁹⁹ Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 159.

¹⁰⁰ É de sublinhar que muitas pessoas, quando atingidas por doenças graves que configuram a morte próxima, no local de internamento ou nas suas casas, procuram “arrumar” todas as vertentes das suas vidas. O cumprimento das promessas feitas, de compromissos significativos, é uma prioridade para preparação da etapa final da vida e da sua tranquilidade espiritual. Nada pode ser deixado ao acaso, até porque o tempo urge.

¹⁰¹ Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 159.

¹⁰² Cf. Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 123.

¹⁰³ André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 158.

Desejo, acção e temporalidade

no mundo do homem partilhado por outros, parece não haver entendimento dessa ruptura, sobretudo quando é abrupta e inexorável. Por isso questionamos, incrédulos, em situações limite corpo-tempo, possuídos pela angústia e revolta, “Porquê eu?!”, “Porque razão me acontece isto a mim?!”,¹⁰⁴

A angústia é, assim, um mal existencial. O exercício do cuidado é um “estar-ocupado”, solícito e solicitado, é um estado de “ser-com-outrem”. É no tédio, contudo, que emerge a problemática do tempo, pois há o seu fechamento, não há futuro, nem passado e nem presente. Aparece então a angústia e o vazio, o ser foi rejeitado e retira-se numa forma incompleta. Essa “(...) forma de coisa nenhuma é, enquanto vazio, o insofrível *tempo de nada*, o tempo do desistir, que não suprime mas *anula* a presença do presente, numa espécie de abandono ontológico”¹⁰⁵.

Com efeito, o tempo vazio, anónimo ou acelerado “(...) é um tempo sem memória, sem tradição, sem encanto nem mistério, ao passo que o tempo pleno de lentidão natural é o tempo diacrónico da historicidade”¹⁰⁶. Por isso o tempo tem que permanecer em tudo o que é humano, em que a harmonia é ponte entre o sujeito e o mundo, e cuja narração se contrapõe ao efémero.

É no olhar retrospectivo de cada um sobre o tempo passado que percebemos a duração do tempo, tornando-se este mais dinâmico ou mais estático. Emerge então a ideia de se ter perdido tempo, de não se ter sabido ganhar tempo ao tempo ou até de não termos vivido no nosso tempo. Mas o tempo também é visto com respeito e aceitação, porque na sua duração foi possível concretizar o desejo e os projectos, ter uma vida concluída.

Como se infere, de novo se cruzam o tempo objectivo e o tempo subjectivo, não apenas sob a perspectiva da narrativa mas também sob a perspectiva ética. Daí que é pertinente equacionar o problema segundo a responsabilidade ética do sujeito quanto ao tempo que passa e ao que ele faz do seu tempo. De facto, o tempo pode perder-se. Então também poderá ser ganho ou salvo. É neste sentido que a *ética vivida* emerge em plenitude

¹⁰⁴ Veja-se a teoria da médica Elisabeth Kubler-Ross que analisou a resposta humana, na sua dimensão psicológica e espiritual. O modelo de Kubler-Ross proposto na sua obra *On Death and Dying*, assenta em cinco estádios da morte, designadamente no doente terminal, mas também se pode aplicar a qualquer situação problemática da saúde. A doença, ou melhor, os seus sinais são um espelho fiel da problemática do tempo no homem e a sua visão subjectiva desse tempo, sobretudo do tempo partilhado. A pessoa, logo que tem conhecimento de uma doença grave, elabora um conjunto de respostas face à situação que se expressam em cinco estádios (fases ou etapas): negação e isolamento, raiva, negociação, depressão e aceitação. A experiência destes estádios pode não ocorrer nesta sequência e, em princípio, todo o doente apresenta pelo menos dois destes estádios. Cf. Kubler-Ross, E. – **Sobre a morte e o morrer**. Cf. Macedo, J. – **Elisabeth Kubler-Ross: a necessidade de uma educação para a morte**.

¹⁰⁵ Borges-Duarte, I. – “O tédio como experiência ontológica”, p. 300.

¹⁰⁶ André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 159.

Desejo, acção e temporalidade por forma a “salvar o tempo”, por exemplo num gesto de bondade e acolhimento¹⁰⁷.

A unidade do tempo humano situa-se mais na configuração do sujeito com a componente boa do seu agir, do que propriamente com o tempo matemático. É aqui que o conceito de Ricoeur “manter-se a si próprio” adquire uma nova projecção. Com efeito, ele reveste-se de dois sentidos: a autonomia pessoal e a fidelidade a si próprio. É, pois, decisivo que a pessoa viva o tempo na sua unidade, encontre um sentido para o tempo, por forma a vivê-lo eticamente¹⁰⁸.

Não há, em absoluto, reconciliação do tempo físico com o tempo existencial¹⁰⁹. No entanto, essa reconciliação, é de algum modo possível na subjectividade individual, apreendendo em simultâneo o passado e o futuro, respectivamente, narrando-se a si próprio e agindo segundo o bem que dá unidade à sua existência e sustém o tempo da sua dissipação inexorável. Na verdade, o horizonte que se abre à nossa frente é por demais expansivo. Mas esse futuro exige uma acção, uma *praxis* determinada, que se manifesta numa capacidade invencível e na produção. “Nós tomamos nas nossas mãos o nosso destino, tornamo-nos responsáveis, pela reflexão, pela nossa história, mas também graças a uma decisão em que empenhamos a nossa vida, e nos dois casos trata-se de um acto violento que se verifica exercendo-se.”¹¹⁰

Todo o devir surge à nossa consciência pelo nosso desejo e pela vontade inexorável de trilhar novos caminhos, tudo o que irá aparecer no futuro, como coexistência. Se o que se antecipa é do domínio do bem e do agradável tendemos para ele, como o beija-flor para o néctar; pelo contrário, se é desagradável, induz dor e sofrimento, fragmentação e dissolução, é sinónimo de repulsa e de evitamento. A fruição do tempo é desejável – ela impõe-se –, pois precisamos de temporalização, de nos construirmos num caminho sempre coexistente, tatuado no outro e no mundo que cabe na minha percepção.

¹⁰⁷ Renaud, I. – “O que é o tempo?”, p. 161.

¹⁰⁸ Cf. *Ibidem*, p. 162.

¹⁰⁹ Esta não reconciliação entre as duas faces do tempo revela uma das maiores dificuldades da filosofia contemporânea. Cf. Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, pp. 271-272.

¹¹⁰ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 19.

I. 4. 2. A PERCEPÇÃO DO MUNDO

Quando percebo, não penso o mundo, ele organiza-se diante de mim.

Merleau-Ponty, *Sentido e não-sentido*

O homem abre-se ao mundo. Mas afinal o que é esse mundo, o seu mundo? Michel Renaud mostra-nos o caminho a seguir quanto a esta problemática. “O mundo não é a natureza que nos circunda, mas o mundo interiorizado tal como cada consciência o vive.”¹ Há assim uma diferença significativa entre vários mundos subjectivos, como seja “(...) o mundo dos pais e o mundo dos filhos, o mundo do professor e do aluno, o mundo do idoso e o mundo do jovem, etc. O conceito de mundo não se refere à exterioridade comum, mas à vivência pré-reflexiva ou reflexiva”².

Isabel Renaud acrescenta que o mundo “(...) abrange e envolve todas as nossas relações humanas, as relações com a família, com os da nossa geração, com os mais velhos assim como com os antepassados cuja história contribuiu para fazer da nossa vida o que ela é”³. O mundo de uma pessoa doente é diferente do mundo de uma pessoa saudável: a percepção da realidade, dos factos e dos acontecimentos, assim como a sua significação é também diferente.⁴ Estes *mundos* repartidos por cada um são diferentes, mas coexistem no mesmo tempo *objectivo* ou *histórico*. A relação do homem com o mundo é, de certa forma, uma relação de reciprocidade. “O homem faz o mundo, ao mesmo tempo que o mundo faz o homem, numa relação de mudança da condição humana e no quadro de alguns constrangimentos”⁵.

Do ponto de vista fenomenológico, o mundo não é propriamente o mundo *material*, mas é o mundo que se constrói a partir da consciência do sujeito e do fluxo contínuo da sua subjectividade. Ou seja, a subjectividade está sempre em relação com esse mundo, na busca do seu sentido originário. A realidade é, assim, a existência, o mundo originário.

Lyotard sublinha que “(...) a realidade é o universo reencontrado no final da descrição fenomenológica e no qual o vivido enraíza a sua verdade. Mas o *vivido é apenas um aspecto*

¹ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 271.

² *Ibidem*, p. 271.

³ Renaud, I. – “A educação para os afectos”, p. 92.

⁴ Renaud, I. – “O corpo vivido”, p. 82.

⁵ “*L’homme fait le monde en même temps que le monde fait l’homme dans une relation changeante d’un lieu à l’autre de la condition humaine à l’intérieur de certaines contraintes*”. Le Breton, D. – *Anthropologie du corps et modernité*, p. 18.

*abstracto da 'vida efectivamente real' (...)*⁶, o que problematiza a acção da fenomenologia para a apreensão do conteúdo *material* da vida sensível.

“A nossa percepção quotidiana não é a de um mosaico de qualidades mas de um conjunto de objectos distintos.”⁷ Conforme a teoria da *Gestalt*⁸, o objecto não se põe em destaque pela sua “significação” (*meaning*), mas antes porque na nossa percepção adquire uma estrutura especial, isto é, “a figura sobre um fundo”, ou seja, as partes significantes destacam-se do todo⁹. No conceito de *Gestalt* evidencia-se também a ideia central da fenomenologia, isto é, a intencionalidade que se assume como a vinculação do sujeito ao mundo e o seu entrelaçamento profundo nesse mundo primordial. Essa intencionalidade visa a compreensão do objecto e pressupõe sempre um *sentido*. Não se estranha, assim, que seja o corpo próprio o lugar dessa intencionalidade, como acontece em Merleau-Ponty. E o sentido remete para a subjectividade do sujeito.

A percepção ocorre suportada na intencionalidade da consciência do sujeito que se insinua no mundo. Com efeito, “(...) a percepção é aquilo por que estamos no mundo, ou aquilo por que *temos* um mundo, como quisermos, e constitui, por conseguinte, o núcleo de toda a compreensão filosófica e psicológica do homem”¹⁰. Neste sentido, a *Gestalt* centra-se também na percepção, sendo preciso captar-lhe a significação.

Por isso, a unidade da percepção, o sentido que uma coisa tem para mim, funda-se numa consciência constituinte. Como refere Merleau-Ponty,

“Mas quando compreendo uma coisa, um quadro por exemplo, não opero actualmente a sua síntese, eu vou ao seu encontro com os meus campos sensoriais, o meu campo perceptivo, e, finalmente, com uma típica de todo o ser possível, uma montagem universal acerca do mundo. (...) o sujeito não devia ser compreendido como actividade sintética, mas como *ek-stase*, e qualquer operação activa de significado ou de *Sinn-gebung* aparece como derivada e secundária, relativamente a esta pregnância da significação nos sinais que poderia definir o mundo.”¹¹

“A matéria é ‘grávida’ de sua forma, o que quer dizer, em última análise, que toda a percepção tem lugar num certo horizonte e enfim no ‘mundo’ e que ambas nos são presentes (...)”¹², e porque na relação do sujeito com o mundo existe algum grau de contradição da

⁶ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 127.

⁷ Merleau-Ponty, M. – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 25.

⁸ A teoria da *Gestalt* (teoria da forma) decorre da escola psicológica que tem mais afinidade com a fenomenologia, e que mais se aproximou das suas teses. Cf. Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 71.

⁹ Merleau-Ponty – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 25.

¹⁰ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 76.

¹¹ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, pp. 574-575.

¹² Merleau-Ponty, M. – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 42.

imanência e da transcendência. É preciso que desde a origem a significação e os signos, a forma e a matéria, tenham uma relação muito próxima. Com efeito, segundo Merleau-Ponty, “O real é um tecido sólido, ele não espera os nossos juízos para anexar a si os fenómenos mais aberrantes, nem para rejeitar as nossas imaginações mais verosímeis. A percepção (...) é o fundo sobre o qual todos os actos se destacam e ela é pressuposta por eles.”¹³

A minha percepção do mundo visa a obtenção da minha ideia de verdade, e o mundo é aquilo que eu percebo, sendo necessária a minha experiência do mundo. Às vezes tudo se afigura como uma evidência, mas esta não é uma certeza absoluta, segundo Merleau-Ponty:

“A evidência nunca é apodíctica nem o pensamento é intemporal, embora exista um progresso na objectivação e o pensamento valha sempre por mais de um instante. A certeza da ideia não fundamenta a percepção mas repousa nela enquanto é a experiência da percepção que nos ensina a passagem de um momento a outro e busca a unidade do tempo. Neste sentido, toda a consciência é consciência perceptiva, mesmo a consciência de nós mesmos.”¹⁴

Nesta medida, Merleau-Ponty reafirma que “A evidência da percepção não é o pensamento adequado ou a evidência apodíctica. O mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo (...), mas não o possuo, ele é inesgotável.”¹⁵ É esta facticidade do mundo que o revela como mundo, e que permite ao sujeito experienciar a sua existência contingente no real.

Assim, “O mundo percebido seria o fundo sempre pressuposto por toda a racionalidade, todo o valor e toda a existência.”¹⁶ Na percepção, o objecto não se “oferece” na totalidade, pois tem uma infinidade de perspectivas, conforme a minha posição espacial. Por isso, a síntese perceptiva deve ser feita delimitando certos aspectos perceptivos do objecto e superá-los. É o corpo que assume esse ponto de vista como campo perceptivo e prático, e os meus gestos limitam para mim um conjunto de objectos que me são familiares. A percepção refere-se a um todo que, em princípio, só é apreensível através de algumas partes e aspectos específicos¹⁷.

“A coisa percebida não é uma unidade ideal possuída pela inteligência (como, por exemplo, uma noção geométrica); ela é uma totalidade aberta ao horizonte de um número indefinido de perspectivas que se recortam segundo um certo estilo, estilo esse que define o objecto do qual se trata.”¹⁸

¹³ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 6.

¹⁴ Merleau-Ponty, M. – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 42.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 14.

¹⁶ Merleau-Ponty, M. – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 42.

¹⁷ Cf. *Ibidem*, pp. 47-48.

¹⁸ *Ibidem*, p. 48.

A percepção é, assim, um paradoxo, e de igual forma a coisa percebida é em si mesma também paradoxal, pois só existe enquanto alguém a percebe como tal. Por isso, Merleau-Ponty afirma que o sujeito não pode “(...) sequer por um instante imaginar um objecto em si”¹⁹. Logo o sujeito não pode conceber um lugar perceptível em que não esteja presente. No entanto, os próprios lugares que existem à minha volta, em rigor, não me são jamais inteiramente dados. As coisas que vejo são para mim, mas desviam-se sempre para além dos seus aspectos que são apreensíveis. Isto faz com que haja “(...) na percepção um paradoxo da imanência e da transcendência”, porque na imanência “(...) o percebido não poderia ser estranho àquele que percebe”, e na transcendência, porque “(...) comporta sempre um além do que está imediatamente dado”²⁰. No entanto, estas duas componentes da percepção não são contraditórias, pois, na perspectiva descrita, se no meu pensamento representasse a experiência perspectiva, veria que a aparição de *alguma coisa* exige essa presença e essa ausência.

Assim, o próprio mundo – a totalidade das coisas perceptíveis –, deve ser compreendido não como um objecto no sentido matemático ou físico, ou seja, que expressa todos os fenómenos parciais numa lei única, “(...) mas como o estilo universal de toda a percepção possível”²¹. O mundo só pode ser pensado se o sujeito tiver alguma experiência desse mundo, emergindo daí a ideia de ser e em que o “racional” e o “real” adquirem um sentido. Por sua vez, “O sentido do mundo (...) é decifrado como sentido que eu dou ao mundo; mas tal sentido é vivido como objectivo, descubro-o, de outra forma não seria o sentido que o mundo tem para mim.”²²

Onde se situa, então, o sujeito? Na interioridade desse mundo, como se fosse ele próprio, ou numa exterioridade que se distancia de si próprio? Merleau-Ponty esclarece:

“O mundo não é um objecto do qual possuo comigo a lei da constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que se conhece.”²³

Neste sentido, o mundo não é exterioridade, mas *ambiente*, o Eu não se reduz à interioridade, mas afirma-se como *existente*²⁴. O estar no mundo é ter a percepção da relação

¹⁹ *Ibidem*, p. 48.

²⁰ *Ibidem*, p. 48.

²¹ *Ibidem*, p. 49.

²² Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 39.

²³ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 6.

²⁴ Cf. Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, pp. 69-70.

explícita que o sujeito – ele próprio – mantém com o mundo.

A percepção do mundo não exclui a racionalidade, pois esta relaciona-se também com as experiências do sujeito e da sua subjectividade. Na percepção do mundo diferentes perspectivas se confrontam e um sentido aparece, sob o ponto de vista fenomenológico.

“O mundo fenomenológico não é o ser puro, mas o sentido que transparece na intersecção das minhas experiências, e na intersecção das minhas experiências com as experiências do outro, pela engrenagem de umas nas outras; ele é portanto inseparável da subjectividade e da intersubjectividade que formam a sua unidade pela retoma das minhas experiências passadas nas minhas experiências presentes, da experiência do outro na minha.”²⁵

Desta forma o sujeito procura pensar o mundo, o outro e a si mesmo, e identificar o conjunto de relações significativas nesta problemática. E assim, “O mundo fenomenológico não é a explicitação de um ser prévio, mas a fundação do ser (...).”²⁶ Esse mundo preexiste, mas é a filosofia que torna possível a sua existência, pois também ela faz parte desse mundo que percebemos como inacabado e que, por isso, procuramos totalizá-lo e pensá-lo²⁷.

A percepção é ainda um fenómeno paradoxal que torna acessível o ser, não já na questão de saber como as coisas existem para mim, mas na questão de saber como a minha experiência se interliga na experiência que os outros têm das mesmas coisas.

Se a minha percepção, afirma Merleau-Ponty, é entendida como simples sensação, ela é privada, é só minha. Se, pelo contrário, a entendo como um acto de inteligência, uma inspecção do espírito em que o objecto é uma ideia, o mundo passou a ser ideal e é o mesmo para todos, tal como uma fórmula matemática. Contudo, desta forma, não se vislumbra na totalidade a nossa experiência do mundo²⁸.

Como posso, diante de uma paisagem, mostrar ao outro algo que eu vejo e ele ainda não viu? Parece, de certo modo, que o uso da linguagem verbal permitiria induzir no mundo do outro, a partir do meu mundo próprio, uma percepção idêntica à minha. Mas deve considerar-se que “(...) não há dois mundos numericamente distintos e uma mediação da linguagem que nos reuniria”²⁹. Há, isso sim, uma espécie de exigência que me leva a desejar que o que eu vejo seja visto pelo outro. Por outro lado, essa comunicação é solicitada pela própria coisa que eu vejo, isto é, por traços que a configuram como ela própria e não outra, pelos reflexos do sol, a cor, pela sua evidência sensível. Isto é dizer que “A coisa se impõe

²⁵ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 18.

²⁶ *Ibidem*, p. 19.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 19.

²⁸ Merleau-Ponty, M. – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 50.

²⁹ *Ibidem*, p. 50.

A percepção do mundo não como verdadeira para toda a inteligência mas como real para todo o sujeito que partilha a minha situação.”³⁰ O desejo decorre, pois, da subjectividade latente em cada um.

Nessa medida, jamais saberei, por exemplo, como o outro vê uma determinada cor, nem o outro saberá como eu a vejo. Essa comunicação que se estabelece entre nós separa de facto as nossas consciências, mas não se trata de uma ilusão nem tão pouco de supressão da pluralidade das consciências.

Para Merleau-Ponty o primado da percepção é uma evidência. O mundo percebido, na dimensão das formas e das cores, não é ainda a totalidade do nosso universo. O mundo ideal ou cultural não é estanho ao homem, nem reduz a originalidade do mundo percebido. Não há a intenção de fazer tábua rasa da ciência, ao contrário do que afirmam alguns autores, pois, quer os objectivos da filosofia quer os objectivos da ciência, no fim de contas, remetem para o mundo percebido.

No entanto, sublinha Merleau-Ponty, não se pode confundir o papel da filosofia e o papel da ciência. A filosofia tem um papel original, reflecte sobre a ciência e rouba ao cientista “(...) a exclusividade do verdadeiro (...)”³¹. Na verdade, o autor não menospreza coisa nenhuma, uma vez que “(...) tudo é interessante e de um certo modo verdadeiro, sob a condição única de que se tomem as coisas tais como se apresentam na nossa experiência plenamente elucidada”³².

Contudo, a perspectiva do primado da percepção parece dar lugar a uma insinuante ameaça de relativismo. Merleau-Ponty, contudo, é claro quando afirma que existe uma escala de valores, desde que não sejam suprimíveis os valores abaixo na hierarquia. Por outro lado, toda a hierarquia pressupõe um ponto de vista: isto é, de um certo ponto de vista obtemos uma hierarquia, e de outro, obtemos outra hierarquia. Gera-se assim uma dinâmica concêntrica mais do que hierarquizada³³.

O acto de duvidar atinge com a incerteza todos os objectos possíveis dados à minha experiência, apreende-se em si mesmo em obra, não podendo pôr-se a si mesmo em dúvida. A atitude de duvidar obtura a própria dúvida. Ou seja, “A certeza que tenho de mim é aqui uma verdadeira percepção: eu me apreendo não como um sujeito constituinte transparente por si (...)”, que exhibe toda a experiência num pensamento particular, “(...) que se entrelaça em

³⁰ *Ibidem*, p. 50.

³¹ *Ibidem*, p. 80.

³² *Ibidem*, p. 81.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 82.

certos objectos, um pensamento em acto, e é a este título que estou certo de mim mesmo”³⁴.

O conhecimento global e o saber científico promovem, de certa forma, o primado da percepção. É necessário ensinar a todos o valor da ciência para um melhor entendimento do mundo do eu e do mundo do outro. Isto é dizer que “A originalidade do homem no mundo é tanto mais visível quanto mais se adquire um conhecimento mais exacto do universo da ciência.”³⁵ Aliás, Merleau-Ponty vai mais longe ao afirmar que “A tomada de consciência filosófica só é possível além desse saber. É somente quando se concebeu em todo o seu rigor o mundo das ciências da natureza que se vê aparecer, por contraste, o homem na sua liberdade.”³⁶. Neste fio de pensamento, que aparentemente seria contraditório, é visível a convergência entre a física da relatividade e o espaço da fenomenologia.

O meu corpo é o sistema de interacção sobre o mundo, permite diferentes abordagens e atribui unidade aos objectos que eu percebo. Da mesma forma, o corpo do outro, também ele portador do simbólico e do verdadeiro, intima o meu corpo a uma verdadeira comunicação, conferindo aos meus objectos a nova dimensão do ser intersubjectivo ou da objectividade³⁷.

É necessário, por isso, que pela percepção do outro, eu me encontre em relação com um outro eu, que se mostre aberto às mesmas verdades, em relação com o mesmo ser que eu. A percepção realiza-se e, do fundo da minha subjectividade, aparece outra subjectividade que eu sinto investida dos mesmos direitos, pois no campo da minha percepção vejo esboçar-se a conduta do outro. Trata-se de um comportamento que eu compreendo, a palavra do outro, um pensamento que eu interiorizo e que o outro, por entre os meus fenómenos, se apropria estendendo ainda a minha experiência.

Em síntese, na percepção do mundo há lugar para a percepção do outro. Não apenas nos momentos de alegria e de felicidade, mas sobretudo quando o corpo se revela frágil e vulnerável, e algumas vezes em situações limite da sua existência. É da qualidade da percepção do corpo – do sujeito e do outro –, como compreensão subjectiva da pessoa, que emerge a filosofia da orientação do cuidado humano e da relação cuidativa.

³⁴ *Ibidem*, p. 58.

³⁵ *Ibidem*, p. 83.

³⁶ *Ibidem*, p. 83.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 50.

I. 5. O CORPO EXPOSTO: FRAGILIDADE E VULNERABILIDADE HUMANA

Tudo o que é construído no mundo é construído pela esperança.

Martin Luther King

O corpo situado no espaço e no tempo é o lugar da fragilidade e vulnerabilidade humana. Ou seja, na acção, o corpo não foge de si próprio e dos seus contextos, deixa-se afectar e afecta-se a si próprio, como se fosse o responsável pela sua vulnerabilidade¹. Apesar de tudo, a acção humana e o seu sentido ético resulta ainda de uma vontade integral do sujeito, mais do domínio da esperança do que do domínio do saber². Ou seja, advém o desequilíbrio, aparecem os sinais de doença, brutal ou insidiosa, corroendo o corpo, fragmentando o desejo.

Perante a doença, o que emerge de imediato é a percepção da finitude humana. “É sobretudo a fragilidade da existência com que somos confrontados na doença que faz aproximar de nós a ideia da morte – saber que somos mortais significa admitir que há riscos que não conseguimos evitar e que a vida é finita; é *dar de antemão a existência por perdida*.”³ Assim, toda a pessoa, num dado momento, é confrontada com uma situação de vulnerabilidade, sendo capaz de narrar a sua experiência⁴.

A vida, porque é finita é vulnerável. “A morte aparece então como o horizonte último da vulnerabilidade da vida, ou mesmo como a vulnerabilidade máxima da vida. Esta vulnerabilidade é vivida de vários modos, como medo, mas basicamente como insegurança contra o risco e as ameaças.”⁵

No entanto, a vulnerabilidade da pessoa não pressupõe, em exclusivo, um estado de doença, mas prender-se com o momento do seu ciclo vital e projecto e vida. Tem que ver com

¹ Cf. Renaud, I. – **O corpo vivido**, p. 86.

² Cf. Ladrière, J. – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, p. 193.

³ Vieira, M. – **A vulnerabilidade e o respeito no cuidado ao outro**, p. 20.

⁴ *Ibidem*, p. 24.

⁵ Renaud, I. – “Saúde e vulnerabilidade humana”, p. 72.

O corpo exposto: fragilidade e vulnerabilidade humana a temporalidade e espacialidade da vida pessoal⁶, ou seja, a idade do corpo e os seus movimentos num espaço familiar. Assim, a vulnerabilidade indica que há limitações na autonomia da pessoa, qualquer que seja a natureza, e no cuidado de si. Por isso, numa perspectiva holística, as pessoas vivem estados de vulnerabilidade diferentes, que decorrem também da sua fragilidade. É o caso, por exemplo, do feto, da criança, da mulher grávida, dos velhos, da pessoa com deficiência ou da pessoa em situação socioeconómica precária. Deve entender-se que o estado de vulnerabilidade afecta todas as dimensões da pessoa humana⁷.

Para uma resposta a situações de fragilidade deve observar-se o princípio ético da vulnerabilidade. Este princípio, segundo Serrão, diz que “(...) os seres humanos, em situação, não são iguais na sua capacidade para suportar as relações com o mundo natural e com os outros seres humanos, pelo que é eticamente aceitável uma discriminação positiva em favor dos mais fracos, ou seja, dos mais vulneráveis”⁸.

Num estado de vulnerabilidade, a existência problematiza-se, a dor e a angústia são incisivas, e no pano de fundo o sofrimento humano⁹. O perigo de associar a dor ao desejo é real, mas o mal-estar de um e de outro é desigual. A dor retrai o sujeito para si mesmo, numa espécie de fuga paradoxal, mas o desejo visa o “(...) prolongamento da existência individual no tempo e contra o tempo”¹⁰. O desejo tende a romper com a dor, a ser-lhe superior porque na sua génese alimenta uma esperança vital.

Por seu lado, a esperança oscila na dialéctica das perdas e dos ganhos, dos encontros e dos desencontros. Por isso, a esperança antevê o futuro, para que cada escolha, cada opção, no presente, seja a mais certa e a mais adequada aos fins. Nessa medida, é desejável que todo o sacrifício inevitável ou intencional tenha valido a pena. Mas a esperança escapa-se ao presente, ela vive essencialmente para um futuro, um futuro que se apresenta indeterminado e incerto, por demais contingente. E assim a esperança envolve um risco proeminente que se torna mais denso ainda na promessa feita¹¹.

O corpo exposto, qualquer que seja o motivo, é a marca da fragilidade que, por sua

⁶ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**.

⁷ “(...) é com efeito desde a idade pós-natal que a vulnerabilidade se manifesta de maneira patente; ainda não é doença, nem necessariamente a previsão da doença mas a vulnerabilidade da dependência. Ora, esta vulnerabilidade acompanha toda a vida não somente física, mas psicológica e afectiva”. Renaud, I. – “Saúde e vulnerabilidade humana”, p. 73.

⁸ Serrão, D. – Vulnerabilidade: uma proposta ética [Em linha].

⁹ Cf. Morse, J.; Bottorff, J.; Hutchinson, S. – “*The phenomenology of comfort*”, p. 191.

¹⁰ Macedo, J. – “Existência e sofrimento”, p. 264.

¹¹ Cf. Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa, p. 123.

O corpo exposto: fragilidade e vulnerabilidade humana
vez, traduz a incapacidade do si. Esta *exposição* corpórea não se refere ao corpo exibido, que se mostra e insinua, provocante, numa atitude expressiva de satisfação e prazer¹². Antes pelo contrário, é o corpo exposto ao outro, dependente, devido à diminuição ou abolição de capacidades e funções.

Quando a doença se manifesta, é necessário que o corpo seja observado e examinado. A pessoa entrega-se ao outro, o seu corpo é inspeccionado, na busca da causa da doença ou de sinais inscritos no corpo. O médico, em primeiro lugar, serve-se dos sentidos da visão e do tacto para a obtenção de dados relevantes. A percepção pela pessoa doente da sua condição de fragilidade e vulnerabilidade tende a evidenciar-se, pois o seu corpo vai ser desvendado, a sua intimidade invadida. Mostrar o corpo, os lugares mais íntimos, não é propriamente para o sujeito uma atitude banal e indiferente. O grau de constrangimento está dependente do tempo histórico e da percepção de valores culturais, sociais e religiosos¹³.

Nesta perspectiva, é frequente a pessoa doente experienciar sentimentos contraditórios face à sua situação. No entanto, é ainda o desejo de fruir o tempo e os acontecimentos do futuro que devolve ao sujeito a textura tangível da sua vulnerabilidade. O corpo vivido é intrinsecamente o corpo sujeito. Assim, “(...) se o corpo é a realidade primordial da vida humana, a saúde corpórea ou física constitui o sentido primordial da saúde”¹⁴. Esta, por sua vez, contém a sua vulnerabilidade, pois há o risco constante de diminuir. O desejo da pessoa é ter saúde, ser saudável, mas a saúde é um equilíbrio dinâmico imponderável e contingente¹⁵.

Tocar o corpo do doente é sempre um acto íntimo. Ackerman salienta o constrangimento que, em geral, uma mulher experimenta durante um exame ginecológico. Ao contrário, o médico exerce a sua prática com descontração. No entanto, nem sempre foi assim. No Iluminismo, o médico era bem mais discreto, chegando a trabalhar num quarto escuro, fazia partos introduzindo as mãos por baixo dos lençóis para a mulher não saber a quem pertenciam os dedos¹⁶.

¹² Cf. Ribeiro, A. – **O corpo que somos**, pp. 64-69.

¹³ “No nosso contexto cultural o *corpo exposto* em lugar público não é o corpo integralmente nu, salvo em certos ambientes convencionados para o efeito. Dentro dos limites da flexibilidade das normas, expõe-se o corpo parcialmente coberto pelas roupas, eventualmente disfarçado nas áreas descobertas por pinturas e maquilhagem, porventura modificado por recurso à cirurgia estética, ou ainda programado com recurso a regimes dietéticos e tratamentos vários.” Ribeiro, A. – **O corpo que somos**, p. 66.

Assim, “A aparência natural do corpo é, de facto, a sua nudez (...)”. *Ibidem*, p. 67. No entanto, o novo nu, despido, que pratica o nudismo, parece não assimilar a *nudez natural*, pois a *nudez reencontrada* não favorece o encontro das pessoas, sobretudo nos lugares públicos. *Ibidem*, p. 69.

¹⁴ Renaud, I. – “Saúde e vulnerabilidade”, p. 69.

¹⁵ A Organização Mundial de Saúde (OMS) refere que a saúde é um completo bem-estar físico, psíquico e mental e não a simples ausência de doença.

¹⁶ Ackerman, D. – **Uma história natural dos sentidos**, p. 132.

Na prática clínica, o médico observava os princípios hipocráticos, embora o acto médico não tivesse o significado que tem hoje. No início do século XVIII, em Portugal, quando se afirmavam várias concepções do corpo, a reorientação da medicina deu um sentido novo ao acto médico. A medicina como actividade privada cedeu o lugar à medicina pública, baseada na observação e na experiência, preocupada sobretudo com a comunidade. Se, por um lado, se assegurava a legitimidade da intervenção do médico, quer no aspecto ético, deontológico e científico, o mesmo já não acontecia no âmbito da dimensão política e administrativa. Contudo, o desenvolvimento técnico e científico da época promovia também a discussão ética e deontológica. Havia um grande controlo da actividade do médico, nomeadamente por intermédio dos seus depoimentos sobre os doentes. Daí questionar-se se era admissível que se associassem os nomes dos doentes aos relatórios públicos dos médicos. Estavam em causa os direitos dos doentes, da sua intimidade e privacidade¹⁷.

No entanto, “(...) numa época de grande vigilância sobre as condutas dos médicos, os direitos dos doentes não eram pormenores relevantes (...). A verdade da medicina sobrepunha-se à eventual preservação da identidade dos doentes, testemunhos mais valiosos do comportamento dos médicos”¹⁸. As atitudes e os movimentos dos médicos eram de tal forma controlados, que, em situações de doenças graves, as conferências de especialistas contavam também com a presença dos familiares do doente, e de outros interessados. Assistiu-se a um verdadeiro “*acto theatral*”, cada médico tentava destacar-se dos outros, com prejuízo para o doente, pois era exposta a história de vida dos doentes¹⁹.

A dignidade humana “(...) não é uma propriedade que se pode ‘possuir’ por natureza, como a inteligência ou os olhos azuis. Ela marca, antes, aquela ‘intangibilidade’ que só pode ter um significado nas relações interpessoais de reconhecimento recíproco e no relacionamento igualitário entre as pessoas”²⁰. Habermas entende o comportamento moral:

“(...) como uma resposta construtiva às dependências e carências decorrentes da imperfeição da estrutura orgânica e da fragilidade permanente da existência corporal (evidente sobretudo em fases da infância, da doença e da velhice). A regulamentação normativa das relações interpessoais pode ser compreendida como um poroso invólucro de protecção contra certas contingências, às quais o corpo vulnerável e a pessoa nele representada estão expostos. Ordens morais são construções frágeis, que, *de uma* só vez, protegem o corpo de lesões corporais e a *pessoa* de lesões internas ou simbólicas”²¹.

¹⁷ Cf. Crespo, J. – **História do corpo**, pp. 86-87.

¹⁸ *Ibidem*, p. 87.

¹⁹ Cf. *Ibidem*, p. 87.

²⁰ Habermas, J. – **O futuro da natureza humana**, p. 47.

²¹ *Ibidem*, p. 47.

A vulnerabilidade reduz a pessoa a um si dependente dos outros. Esse estado de dependência é a circunstância em que a pessoa fica exposta, fragilizada e desprotegida face ao mundo que a rodeia. Nessa medida, a pessoa tem dificuldade em expandir a sua identidade pessoal e defender a sua integridade física e mental. Ela tem a percepção de uma ameaça directa sobre a sua autonomia e a integridade e consistência do seu mundo. Deste modo, a pessoa apercebe-se que a sua autonomia é algo em conquista permanente, mas sempre friável e de uma consistência volátil. Por isso, a pessoa tem a percepção da sua vulnerabilidade como uma oposição aos ideais e valores do seu projecto pessoal e da sua permanência no tempo.

É no universo das relações e interacções interpessoais que a autonomia individual adquire relevância máxima, pois é esse universo que necessita, e ao mesmo tempo impõe, regras morais. Nesse universo, quando surgem situações de vulnerabilidade, é mais fácil a pessoa obter apoio e manter a identidade pessoal e a integridade física. O si mesmo individual aparece devido à exteriorização social e só adquire equilíbrio na teia das relações humanas e no reconhecimento mútuo. Ou, por outras palavras, a vida da pessoa cursa “(...) na rede simbólica das relações de reconhecimento recíprocas entre pessoas que agem visando a comunicação (...)”²².

O reconhecimento da reciprocidade evidencia o mesmo direito de qualquer pessoa participar nos múltiplos contextos da vida individual e social, não dependente das suas capacidades físicas, intelectuais ou outras. A entrada da pessoa na vida social inicia não apenas a socialização, mas também a individualização da história de vida²³. Para Hannah Arendt a situação entre a vida e a morte, no seu conceito de *vita activa*²⁴, é extrema: viver é “estar entre os homens” (*inter homines esse*) e morrer é “deixar de estar entre os homens” (*inter homines esse desinere*), segundo a fórmula romana. De qualquer forma, tudo acontece entrelaçado no mundo da *praxis*²⁵.

²² *Ibidem*, p. 50.

²³ Cf. *Ibidem*, p. 49.

²⁴ Conceito peculiar em Arendt e aparentemente em oposição ao conceito de *vita contemplativa*. As três actividades descritas – labor, trabalho e acção – desenvolvem-se em quatro domínios: político, social, público e privado. “O labor é a actividade que corresponde ao processo biológico do corpo humano (...). A condição humana do labor é a própria vida. O trabalho é a actividade correspondente ao artificialismo da existência humana (...). A acção, a única actividade que se exerce directamente entre os homens sem a mediação das coisas ou da matéria, corresponde à condição humana da pluralidade (...)”. Arendt, H. – **A condição humana**, pp. 19-20. “A expressão *vita activa* compreendendo todas as actividades humanas e definida do ponto de vista da absoluta quietude da contemplação, corresponde, portanto, mais à *askholia* grega (‘ocupação’, ‘desassossego’) com a qual Aristóteles designava toda a actividade, do que ao *bios politikos* dos gregos.” *Ibidem*, p. 27.

²⁵ *Ibidem*, p. 20.

O corpo exposto, isto é, indefeso perante o mundo, impregnado de fragilidade e vulnerabilidade, pode ser vivido como um corpo estranho. O sujeito, na sua percepção, considera-se estranho, fragmentado e diminuído na sua identidade, autonomia e capacidade de experienciar o mundo na totalidade. A doença é, assim, o fenómeno que contribui para este estado de estranheza, e a consequente interrogação filosófica.

Quaisquer que sejam as causas e os efeitos, a doença interiorizada no corpo, dissemina-se por todas as células e alarga-se à consciência pessoal e ao mundo da relação interpessoal. Esse mundo representativo sofre uma metamorfose violenta, adquirindo tonalidades diferentes e progressivas até um determinado limite. Isto é dizer que todos os elementos se entrelaçam e se influenciam mutuamente, a doença é sempre a doença do corpo próprio – desse corpo vivido. Por exemplo, uma crise existencial e todo o processo envolvente de anulação do si próprio, pela inexistência do desejo e de sentido, traz estranheza ao sujeito, ausência de si, da sua corporeidade e distanciamento face ao mundo e aos outros.

Outras circunstâncias, por seu lado, induzem no corpo – na sua realidade orgânica, pelo trauma violento –, um estado confusional desestruturante da pessoa, ou mesmo um estado de coma profundo. Aqui, o corpo manifesta-se como substância, exalando múltiplos apelos, de mudo silêncio, ou em sinais físicos proeminentes – os batimentos cardíacos, os movimentos respiratórios (autónomos ou mecânicos), a temperatura e a actividade cerebral. Estes sinais e a figura que subjaz num leito inerte, a *Gestalt* do rosto e do corpo, são uma doação para o outro, intimam a responsabilidade. Nesta situação a última fronteira do corpo parece ser a textura da pele, sendo o limite de uma objectividade sofrível para o outro, pois “A pele é o que nos separa do mundo.”²⁶ Mas, mesmo aí, as reminiscências do mundo pessoal, de algum modo, podem ser vividas como algo longínquo e sem qualquer crítica, como factos aparentes e talvez sem um sentido concreto.

Num processo de doença, é preciso ir ao encontro do outro e desenvolver uma relação cuidativa que se fundamenta na solicitude, afectividade e excelência técnica²⁷. “Trata-se à partida de um encontro desigual, entre uma pessoa que sofre e precisa de ajuda e aquela que tem o poder e a oportunidade de a ajudar a ultrapassar as consequências da sua vulnerabilidade. É, por isso, um encontro com dimensões éticas relevantes (...)”²⁸, pela presença face a face, e pela intersecção de duas histórias de vida, de dois mundos vividos.

Estabelecida a homeostasia, quando isso acontece, o sujeito sente um hiato na sua

²⁶ Ackerman, D. – **Uma história natural dos sentidos**, p. 82.

²⁷ Cf. Phaneuf, M. – **Comunicação, entrevista, relação de ajuda e validação**, pp. 322-323.

²⁸ Vieira, M. – **A vulnerabilidade e o respeito no cuidado ao outro**, p. 21.

O corpo exposto: fragilidade e vulnerabilidade humana existência, como se tivesse havido uma pausa, e adensa-se a estranheza do corpo face a si e ao tempo. O olhar é então dirigido ao outro, numa interrogação constante e apelativa. O invisível é questionado para mim, pois, ao menos parte dele, foi visível para o outro. O que resta, de facto, é o sentimento humano de proximidade, e a noção exacta de que a nossa vida é uma vida partilhada com os outros.

I. 5. 1. OS CONTEXTOS DA VIDA PARTILHADA

*No tempo em que festejavam o dia dos meus anos,
Eu era feliz e ninguém estava morto.*

Fernando Pessoa, *Poesias de Álvaro de Campos*

O homem, apesar da sua individualidade e singularidade, é um ser iminentemente social. Assim, é inevitável que a sua vida decorra no seio de uma comunidade e de uma cultura, em relação estreita com os demais, pois só assim é possível o seu desenvolvimento como pessoa, pela acção da educação e das experiências partilhadas. Na verdade, é a educação que vem situar o homem no mundo e o confronta verdadeiramente com os valores, a cultura e a realidade humana. O processo educativo tende a descentrar o sujeito e a movimentá-lo de dentro para fora, promovendo a sua iniciativa e autonomia¹. Com efeito, partilhar do modo de ser de uma sociedade exige uma grande aprendizagem, permanência e capacidade interventiva.

É a necessidade, e não apenas o desejo, que faz com que os homens vivam em comunidade. Logo após o nascimento, o homem revela a sua fragilidade, pois não é munido de instintos e esquemas que lhe possibilitem, de forma autónoma, enfrentar a natureza e sobreviver. Antes pelo contrário, ele precisa de cuidados parentais como nenhum outro ser vivo. Mas é também essa fragilidade, esse défice de capacidade, que remete para a possibilidade de um horizonte singular e muito complexo. Ou seja, é possível intuir a sua capacidade intelectual e pressentir a sua grandeza face aos outros seres e ao mundo. Por isso, o recém-nascido fica obrigatoriamente ao cuidado dos outros; em primeiro lugar, da mãe, e dos familiares mais próximos².

É importante referir que é a mãe, em todos os sentidos, que cuida do recém-nascido e da criança. A sua vida é coexistente ao filho, a vinculação é extrema e primordial. Desde a amamentação, o afecto, os cuidados com o corpo, a educação, até à estruturação da identidade do filho e consequente autonomia. É nesta ligação, segundo Freud, que tem origem o desejo, em particular o desejo sexual³. Com efeito, a realidade psicológica, em Freud, é constituída

¹ Cf. Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, pp. 75-90.

² Cf. Gevaert, J. – *El problema del hombre*.

³ Cf. Freud, S. – **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**.

O que está em causa, em última análise, é a mensagem do amor. Na amamentação, o amor não se transmite apenas pela fala da mãe, mas pelos olhos, pelo tacto, pelo carinho e pelo sorriso e outras brincadeiras. É por isso que a amamentação deve ser encorajada. “Por vezes, durante a amamentação, o bebé pára e espera que a mãe o abrace, o afague e fale com ele antes de recomeçar a mamar. Para triunfar, a criança tem de sentir-se válida,

por um sistema de atracções e de tensões que une a criança à figura do pai e da mãe, e, por seu intermédio, aos outros, experienciando diferentes “posições”, sendo a última a sua atitude adulta⁴. Assim, a mulher, a partir da sua função maternal, desde sempre prestou cuidados ao outro. Foi ela, por certo, quem primeiro praticou enfermagem, quem desenvolveu acções de cuidado humano⁵.

É uma evidência que o homem necessita da família e de amigos, não apenas na vida privada, mas também na vida pública. Por isso, desde tempos remotos, se organizou em pequenos grupos, tribos e comunidades. Desta forma enfrenta melhor as dificuldades, tem segurança e consegue ter um relacionamento afectivo e sexual, assegurando a continuidade da espécie.

Aristóteles afirmou que o homem é um ser vivo político⁶. Por certo, em sentido restrito, nem todos gostamos da política, embora se trate de uma dimensão sempre presente no quotidiano de qualquer pessoa. O Estagirita referia-se sobretudo ao facto de que o homem está destinado a viver na *polis*, isto é, numa comunidade mais ou menos vasta, pela sua natureza social, ou seja, a cidade. A *polis* é a forma organizada e superior da vida comunitária, e aí é o lugar do homem⁷. Dessa maneira, o homem é um participante na vida activa da *polis*, pois o homem necessita do contacto frequente com os outros homens. A privação desse contacto, por um período longo, traz perturbações consideráveis⁸.

Porque razão o homem é um ser social, porque razão precisa dos outros homens? Que dimensões partilha, que vantagens obtém? Em primeiro lugar, os outros são uma fonte de

amada, e muita dessa informação provém das carícias, dos beijos e do contacto físico íntimo.” Ackerman, D. – **Uma história natural dos sentidos**, pp. 177-178. Por sua vez, Walsh refere que “Traços de amor profundamente vinculados no cérebro vão fazer com que a criança, no futuro, tenha uma forte predisposição para responder ao mundo com carinho, compaixão e confiança.” *Apud ibidem*, p.177.

“A ternura é o fermento afectivo que possibilita o crescimento e a coexistência dos seres humanos. Impregnados de ternura são as relações entre a mãe e a criança desde os primeiros momentos de vida, as relações do casal, as ligações com os velhos. (...) a origem da ternura é de facto precoce e corporal, uma vivência mais visceral do que intelectual. A disponibilidade e a capacidade de partilhar os sentimentos pessoais definem-se mais pelo modo como nos tiveram ao colo quando bebés, pelo tom da voz de quem falava connosco, do que pela inteligência das palavras que nos eram sussurradas. (...) os atributos da ternura são o *calor*, a *confiança* e a *continuidade*.” Pasini, W. – **A qualidade dos sentimentos**, p. 127.

⁴ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 346.

⁵ Cf. Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**. Carol Gilligan desenvolveu uma teoria segundo o princípio de que o desenvolvimento moral da mulher tem uma orientação para o *Cuidado*, enquanto a orientação para a *Justiça* seria própria do homem, opondo-se, por isso, à teoria de Lawrence Kohlberg. Cf. Gilligan, C. – **Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher**.

⁶ Aristóteles – **Política**, Liv. 1, Cap. 2, p. 7.

⁷ “A cidade, enfim, é uma comunidade completa, formada a partir de várias aldeias, e que, por assim dizer, atinge o máximo de auto-suficiência. Formada a princípio para preservar a vida, a cidade subsiste para assegurar a vida boa. É por isso que toda a cidade existe por natureza, se as comunidades primeiras assim o foram”. Assim, a organização natural da organização dos homens em comunidade, ocorre por três níveis: família, aldeia e *polis*. Aristóteles – **Política**, Liv. 1, Cap. 2, p. 6.

⁸ Cf. Irvine, W. – **Sobre el deseo**, p. 54.

prazer para o sujeito, pois possibilitam uma conversa, um jogo, ajudam a resolver dificuldades e problemas, é possível a relação íntima, partilhando a satisfação e o desejo amoroso e sexual. Por outro lado, os outros disponibilizam bens e serviço. Com efeito, preciso do médico e do enfermeiro para vigilância do meu estado de saúde, do comerciante para a satisfação de necessidades alimentares ou de lazer; preciso de ter um emprego, estabelecer relações com outros trabalhadores, partilhando objectivos, ganhar dinheiro, trocar coisas, obter informação. Na verdade não existo sozinho, não sou auto-suficiente e não posso prescindir das vivências com os outros, com eles partilho a minha vida⁹.

“É banal dizer que nunca existimos no singular. Estamos rodeados de seres e de coisas com os quais mantemos relações. Pela vista, pelo tacto, pela simpatia, pelo trabalho em comum, estamos com os outros. Todas estas relações são transitivas. Toco um objecto, vejo o outro; mas não sou o outro.”¹⁰

Neste contexto, a *polis* é o lugar por excelência onde se pratica o sentido da justiça, pois tem relação com o exercício da cidadania. Aristóteles refere que “A justiça é própria da cidade, já que a justiça é a ordem da comunidade de cidadãos e consiste no discernimento do que é justo.”¹¹

Na relação com os outros estabelecem-se relações de troca, a começar pelas ideias, afectos e bens. Geralmente o homem sente-se inseguro, procura junto dos outros a segurança. Nessa convivência ele pode partilhar com um amigo os seus pensamentos, as ideias, os planos e projectos, os desejos e temores. Apesar de desejar a sua aprovação, a concordância, satisfaz-se também pela clarificação e por outros pontos de vista¹².

O relacionamento social pode ser directo, verbal e não verbal. O sujeito pode manifestar por palavras ou gestos a sua opinião sobre um determinado assunto. Ninguém é indiferente a certas reacções sociais, mesmo opacificadas ou codificadas. Por isso, cada um procura aperfeiçoar a sua capacidade de ler e interpretar o significado das expressões verbais e não verbais e identificar as emoções e sentimentos dos outros¹³.

Mas isto não se passa apenas com os amigos ou pessoas muito próximas. Perante um estranho, ou uma pessoa com a qual mantém algum litígio ou distanciamento, o sujeito foca a

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 55.

¹⁰ “*Il est banal de dire que nous n’existons jamais au singulier. Nous sommes entourés d’êtres et de choses avec lesquels nous entretenons des relations. Para la vue, par le toucher, par la sympathie, para le travail en commun, nous sommes avec les autres. Toutes ces relations sont transitives: je touche un objet, je vois l’Autre. Mais je ne suis pas l’Autre.*” Levinas, E. – **Le temps e l’autre**, p. 21.

¹¹ Aristóteles – **Política**, liv. 1, cap. 3, p. 9.

¹² Irvine, W. – **Sobre el deseo**, p. 55.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 56.

Os contextos da vida partilhada
sua atenção, procurando detectar sinais de crítica, censura ou aprovação. O sucesso da sua relação social, do doar, partilhar e receber, tem relação directa com a sua capacidade de integração social e compreensão das reacções dos outros. Tudo se passa num emaranhado de um tecido com diferentes sensibilidades e perspectivas. Não é fácil harmonizar a relação com os outros, no contexto social, pela subjectividade própria de cada sujeito e pelas idiossincrasias que os caracterizam. Mas, mesmo assim, o sujeito prefere os *perigos* do relacionamento social, pois sabe que os benefícios, no fim de contas, serão superiores.

Com frequência o sujeito tem que tomar decisões difíceis, face a situações problemáticas. É próprio do homem ter dúvidas, desejar uma opinião do outro. O sujeito tem prazer que os outros reconheçam a sua existência, o seu percurso pessoal e profissional, que lhe prestem atenção e que o tenham em conta em certos momentos felizes. Gosta que tenham dele uma opinião positiva, que o admirem, que o amem. No fundo o sujeito deseja também ser prestável e solidário para com os outros. Dessa forma sente a sua autonomia e exerce uma liberdade capacitante e libertadora. Acima de tudo, como já fiz referência, o sujeito necessita fortemente não apenas da admiração, mas sobretudo do respeito e reconhecimento. Desta forma, constrói no dia-a-dia a sua identidade pessoal, aperfeiçoando-se como pessoa¹⁴.

Em muitos casos, o sujeito não busca apenas a admiração ou o reconhecimento do amigo ou dos familiares, mas também das massas, isto é, do todo social. Esta postura é visível na maioria dos políticos, actores e nos artistas em geral. O desejo da fama está impregnado na alma humana, pois dessa forma o sujeito procura um modo de eternidade¹⁵. De igual forma, a paixão pelo poder, nas suas diferentes modalidades, é também uma componente que emerge da relação sociopolítica do viver em comum.

Parece não haver dúvida que o amor-próprio, o amor a si mesmo, de algum modo, paira no espírito do ser humano. Nesta perspectiva, tendo por objectivo a fama e a imortalidade, Platão observa:

“Por este fim se dispõem a correr todos os riscos, mais ainda do que pelos filhos; a despender toda a sua fortuna, a passar por sofrimentos de toda a ordem, mesmo com sacrifício da vida! (...) cada homem dá o máximo de si na esperança de um mérito imortal e de um nome glorioso que lhe corresponda. E tanto mais facilmente, na medida em que é superior. Pois o que o move é o amor da imortalidade.”¹⁶

Os contextos sociais que promovem uma vida partilhada geram também quadros

¹⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 55-56. Cf. Ricoeur, P. – **Percurso do reconhecimento**.

¹⁵ Irvine, W. – *Sobre el deseo*, p. 57.

¹⁶ Platão – **O Banquete**, p. 79.

ambivalentes, em que o desejo pessoal entra em choque com os objetivos da comunidade. O desejo de alcançar a fama pode perverter a relação com o outro – o familiar, o amigo –, ou com os demais – grupos e comunidade¹⁷.

A fama é uma construção dos outros, exige que haja cooperação entre um elevado número de pessoas, geralmente desconhecidos e sem qualquer ligação substantiva. Dessa forma, o sujeito está à mercê dos outros. A sua felicidade e o seu futuro, se apenas apoiados na fama, estão fortemente condicionados por uma corrente emocional que a qualquer momento se pode inverter.

Viver em comum implica também ser confrontado com sentidos ideológicos bastante marcados. A ideologia sobrepõem-se, por vezes, à racionalidade, visando uma posição crítica, mascarando a própria realidade ou até alienando a consciência do homem e dos grupos humanos. Mas também pode visar, pelo vigor dos pensamentos, a criatividade e a transformação social. A verdade é que, quase sempre, se instala uma tensão violenta, levando a rupturas sociais¹⁸.

Como se sabe, na relação com os outros, não existem apenas coisas positivas e gratificantes. Por vezes, há também no comportamento humano fenómenos e sentimentos negativos. Numa palavra, a relação do sujeito com os outros, nesse processo negativo, pode orientar-se pelo desejo de superioridade. Nessa medida, geram-se sentimentos de inveja, rancor, desprezo e ódio. Na ânsia dessa superioridade, de um triunfo inquestionável, o sujeito busca um sentido totalitário para a sua vida em que derrota, humilha e induz sofrimento no outro¹⁹. Trata-se de uma prática que desvirtua o sentido humano da relação interpessoal e da relação com os outros, pois colide com os princípios éticos essenciais.

A inveja, para muitos autores, é um mal radical e a situação que mais dificulta e problematiza a relação com o outro. Irvine sublinha que “A inveja que sentimos em relação aos outros é um líquido corrosivo que devora a nossa felicidade e destrói a nossa tranquilidade (...).”²⁰

Assim, a inveja e o ciúme não são sinónimos, embora tenham alguma coisa em comum. No ciúme, o sujeito teme perder algo que já possui; na inveja, deseja algo que não

¹⁷ Irvine cita um estudo realizado a quase duzentos sociólogos, em que se verificou que cerca de cem desejavam estar numa lista dos dez mais famosos sociólogos do seu tempo, o que seria manifestamente impossível. Irvine, W. – *Sobre el deseo*, p. 58.

¹⁸ Talvez seja por isso que o filósofo Nietzsche é muito apreciado pelos jovens.

¹⁹ Cf. Irvine, W. – *Sobre el deseo*, pp. 59-62.

²⁰ “La envidia que sentimos hacia otros es como un líquido corrosivo que devora nuestra felicidad y destruye nuestra tranquilidad (...)”. *Ibidem*, p. 68.

possui e que pertence a outra pessoa. A inveja tem, por isso, um elemento de admiração, e funda-se na percepção de um sentimento de injustiça²¹. Como é possível que o outro tenha algo mais (bonito, agradável, bom), se eu tenho maior empenhamento, trabalho mais horas e tenho uma vida mais difícil? O desejo de um *status* social relevante, ao que parece, prende-se como o passado evolutivo do homem. Nessa competição, alguém ganha e alguém perde²². Por isso, no contexto do mundo partilhado, a proximidade e a familiaridade geram situações de inveja. Assim, é na vida partilhada com alguma intimidade que este mal emerge e dispõe de terreno fértil para crescer. Mas tudo isto é um segredo que muitos guardam para si. Outros, pelo contrário, têm prazer em evidenciar esta sua propensão.

Mas não restam dúvidas, o homem vive em comum, partilha o mundo e a sua própria existência. Apesar da autonomia e liberdade individual, somos todos interdependentes, devendo, por isso, ser solidários com os objectivos que presidem à humanidade. É decisivo que os homens procurem guiar-se pela qualidade dos sentimentos²³. Por outro lado, como já referi, é essencial harmonizar as formas de vida em comum, nos planos de natureza ética, moral, jurídica e política. A harmonia das relações humanas, parece-me, é o cimento da vida social, da organização institucional, do progresso sustentável e do viver bem.

Mas, partindo do eu ou do outro, o sujeito, por vezes, parece realizar-se melhor sozinho, adopta uma atitude de reserva, na palavra, no silêncio e nos gestos. Por assim dizer, ele procura amenizar a sua imagem face ao outro, esconder os seus defeitos, mostrar as suas qualidades, dar uma ideia de felicidade, de bem-estar, quando isso não acontece. Outras vezes, o sujeito projecta-se desmedidamente para o outro, numa exposição pronunciada, através dos seus gestos, do vestuário ou da posse de bens materiais avultados. A vaidade humana está presente e tem uma relação muito próxima com o mundo da publicidade, que, pela moda, induz uma pressão social incisiva para uma norma massificada, e quem não lhe pertence, por razões várias, pode ser excluído²⁴.

Viver em comum implica a partilha de valores, a pertença a um conjunto de ideais e de um imaginário de referência. No entanto, nessa dinâmica, também o viver em comum gera fenómenos contraditórios, em que alguns põem em acção anti-valores, uma contracultura, na intenção de fazer ruir uma estrutura que organiza os hábitos sociais. Esses fenómenos são bem visíveis na actualidade, como sejam atitudes abusivas sobre pessoas mais vulneráveis, o

²¹ *Ibidem*, pp. 68-69.

²² Pascal Picq refere que há quarenta mil anos habitavam a terra quatro espécies de homens, agora só restamos nós. Será que desejamos levar a nossa solidão ao limite? Picq, P. – **Nova história do homem**, p. 45.

²³ Pasini, W. – **A qualidade dos sentimentos**.

²⁴ Cf. Irvine, W. – *Sobre el deseo*, pp. 62-65.

assédio moral, a delinquência, o crime e o terrorismo.

Os contextos do viver em comum desenrolam-se, de forma obrigatória, nas instituições humanas. Em certas circunstâncias ou em certos momentos, o sujeito pode desejar sair do âmbito destas instituições, mas, perante a configuração do mundo na nossa contemporaneidade, é praticamente impossível, sob pena de uma vida à margem da sociedade. Tudo está entrelaçado, desde o plano familiar, organização do Estado, até à mobilidade com outros povos e outros países²⁵.

Por natureza, toda a instituição é, em larga medida, avessa à mudança. O seu objectivo é precisamente conservar um legado histórico e humano que lhe permita sobreviver na senda do futuro, veiculando os valores em que se fundamenta. Uma instituição é uma organização que exerce algum tipo de controlo da sociedade, através de preceitos e normas, visando as pessoas e as relações entre elas, geralmente da esfera pública, mas também, em menor grau, da esfera privada. Ricoeur diz que as instituições são:

“(…) todas as estruturas de convivência de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais, e portanto com uma ligação no sentido importante do conceito de distribuição – que se encontra na expressão de justiça distributiva (...). É este carácter distributivo – no sentido amplo da palavra – que coloca um problema de justiça. Uma instituição tem, com efeito, uma amplitude maior do que o face a face da amizade ou do amor.”²⁶

A primeira instituição é a família, apesar de nas últimas décadas se ter fragmentado o seu conceito, pela sua diferenciação e mutação. No entanto, é preciso abertura para a compreensão das novas formas de família. No último quartel do século XX, a família tradicional, alargada, desvaneceu-se, dando lugar à família nuclear, constituída essencialmente pelos pais e filhos. Agora, a ideia de família como instituição transfigurou-se, dando origem a famílias monoparentais e potencialmente outras, de natureza complexa. Qualquer que seja a matriz familiar, esta instituição parece continuar a assegurar as funções básicas, a ser o berço da criança, onde os afectos, as palavras e os valores devem continuar a emergir de forma contínua, como uma dádiva.

²⁵ São exemplo paradigmático o movimento *hippie* dos anos 60, do século XX, claramente de contracultura. O movimento *rebelde*, defendia uma nova ordem de valores e cultivava a expressão do corpo, no sentido mais natural, num quadro de uma nova estética. Este movimento procurava romper com o *establishment* da época. O “Maio 68”, movimento jovem que se iniciou em França, visava a liberdade e a construção de um novo mundo, em que proibir era proibido, sob o signo da dialéctica da crise e da ruptura.

²⁶ “(…) toutes les structures du vivre ensemble d’une communauté historique, irréductibles aux relations interpersonnelles, et pourtant reliées à elles en un sens remarquable que la notion de distribution – qu’on retrouve dans l’expression de justice distributive (...). C’est ce caractère distributif – au sens large mot – qui pose un problème de justice. Une institution a en effet une amplitude plus vaste que le face à face de l’amitié ou de l’amour (...)”. Ricoeur, P. – “*Ethique e morale*”, p. 8. Cf. Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, 227.

Mas, apesar de tudo, nada melhor do que partilhar com o outro a nossa existência, o nosso mundo, as nossas dúvidas e incertezas, os nossos valores. A posse de coisas boas e valiosas só faz sentido quando temos o outro para as partilharmos. Dessa forma, os bens materiais ou espirituais adquirem um valor superior.

A vida partilhada com os outros acontece, assim, em múltiplos contextos. No entanto, tudo se joga, no meu entendimento, na relação afectiva entre poucas pessoas, ou seja, na relação do sujeito com o outro, no contexto da amizade, do amor e da expressão da sexualidade. As ligações familiares, na medida em que incorporam vectores essenciais para a construção do sujeito enquanto ser individual, mas também como ser social, afiguram-se como um contexto significativo e muito relevante para o desenvolvimento das capacidades da pessoa humana. Os afectos, a educação e os valores têm que ser exercidos com autonomia e liberdade no seio da família, qualquer que seja a sua configuração, para promover no sujeito um horizonte de futuro e um projecto sustentado de vida. A existência humana, isto é, a sua fruição no tempo e no espaço, é tecida de fragilidade, crises e rupturas. Desta forma a existência partilhada tende para a reciprocidade, sob o olhar do respeito e da responsabilidade ética. O viver em comum anima o mundo e induz uma metamorfose permanente nos próprios contextos de vida, no sentido da qualidade.

O prazer, o bem e a felicidade estão no desejo de cada ser humano, mas a angústia, a dor e o sofrimento espreitam a todo o instante, ameaçando a identidade pessoal do sujeito. É preciso alguém, um outro, que esteja aí, com solicitude, para me ajudar a ultrapassar as minhas dificuldades e *partilhar* a dor e o sofrimento que habita o meu corpo inserido no mundo.

I. 5. 2. DOR E SOFRIMENTO

... mas o seu problema não foi propriamente o sofrimento, mas a ausência de resposta ao grito da pergunta 'para quê sofrer'.

Nietzsche

Na interacção com o mundo, num equilíbrio sempre instável, o corpo, por vezes, é afectado pela doença. O corpo e a vida em geral, aparecem como algo experiencial e a todo o momento procuram uma nova posição no sentido da harmonia¹. O sujeito percebe que a realidade e o seu corpo estão alterados. Aparecem os fenómenos pessoais de temor, angústia e sofrimento. Na fragilidade sentida, corta-se o sentido da temporalidade humana na sua elasticidade e fluidez. É habitual a dissonância entre os sinais e a significação das mensagens do próprio corpo, assim como a percepção dos sinais que vêm dos outros. Nada está garantido, tudo é contingente.

É essencial a acção do desejo para o corpo regressar à situação favorável, ao equilíbrio entre o próprio corpo, a consciência e o mundo. É verdade que os homens não respondem de igual forma a essas contingências e circunstâncias. Como ser situacional, o homem está sempre num *continuum* interactivo, numa espécie de osmose consigo, com os outros e com o mundo.

Na situação de doença o homem fica fragilizado, pode surgir uma ambiguidade na comunicação, sobretudo pela diminuição das suas capacidades. Apesar da solicitude do outro, daquele que cuida, que intervém e que se direcciona para o corpo doente, o sol e a chuva podem parecer nem alegres nem tristes, e o mundo assumir-se afectivamente neutro, num gesto de despropósito, sem intencionalidade latente².

A experiência da dor é certamente tão antiga como a humanidade. Há 4000 anos a. C os egípcios faziam o tratamento da dor, e os chineses há 2000 anos. Platão e Aristóteles viram na dor o oposto do prazer. Por seu lado, Hipócrates e Galeno também se preocuparam com o problema da dor, admitindo uma relação entre o corpo e a mente. O cristianismo, no decurso do tempo, via a dor como punição, provação ou “boa para a alma”. No Renascimento, a

¹ Cf. Gadamer, H.-G. – **O mistério da saúde**, p. 80.

² Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 217.

medicina organicista reduz a influência da mente, sob uma perspectiva dualista³.

Qualquer que seja a perspectiva, “(...) a dor é sempre real e a interacção não se limita ao tratamento físico, mas também psicológico, já que a dor faz parte de um diálogo constante entre corpo e mente”⁴. Não é fácil compreender a dor. Ela é, muitas vezes, do domínio do trágico e do dramático e de alguma dimensão estranha não dependente da pessoa⁵. A dor surge no nosso próprio corpo, como sinal de algum género de doença, nem sempre visível.

“A esperança e a estranheza aparecem-nos no absurdo da dor. Nada podemos fazer perante a dor absoluta enquanto ausência total de significação. O corpo dobra-se sobre si próprio, sem sentido, imerso na dor, identificado no mais íntimo de uma imanência sofredora. De facto é inútil invocar então qualquer cogito, o ‘conhece-te a ti próprio’, ou o ‘sê virtuoso’ do confessorário.”⁶

Na verdade, “Um rosto que sofre tão perto das pedras já é, ele próprio, pedra!”⁷, expressão do trágico em Sísifo, porque ao ser consciente da sua situação, na teia do absurdo, pressente a esperança. Contudo, Pereira entende que a dor não é algo do exterior, mas algo que está “no meio de nós.”⁸

A dor é uma forma particular de emoção, como se lê na *Ética a Nicómaco*. O tempo do sofrimento é vivido como expectativa, não apenas de cariz individual, da pessoa que sofre, mas do Outro⁹. Na *República*, o sofrimento é a própria possibilidade de desenvolver uma atitude reflexiva”¹⁰.

Assim, a dor não se limita a um facto físico isolado, é também um facto da existência humana e das suas vicissitudes. Por isso, a dor é um sofrimento físico, mas manifesta também um sofrimento interior. Sem dor a existência humana seria vulnerável, não haveria sinais de “luta” contra as adversidades à homeostasia¹¹ e bem-estar do corpo. Le Breton sublinha que “A dor é uma manifestação ambígua de defesa do organismo. Privada da capacidade de o sentir, a existência humana fica terrivelmente vulnerável.”¹² Sem dor, sem sofrimento, não há esperança. A dor física é neutralizada, no todo ou em parte, por analgésicos, mas não há

³ Cf. Gonçalves, A. – “Da sensação à expressão de dor”, p. 295. Cf. Gadamer, H.-G. – **O mistério da saúde**.

⁴ Gonçalves, A. – “Da sensação à expressão de dor”, p. 296.

⁵ Cf. Fleming, M. – **Dor sem nome**, p. 27.

⁶ Pereira, J. – “Do castigo de Prometeu ao mito de Sísifo: a dor, o sofrimento e a esperança”, p. 99.

⁷ Camus, A. – **O mito de Sísifo**, p. 110.

⁸ Pereira, J. – “Do castigo de Prometeu ao mito de Sísifo: a dor, o sofrimento e a esperança”, p. 101.

⁹ Cf. Cantista, M. – “O segredo do sofrimento ou o sofrer em segredo”, p. 61.

¹⁰ *Ibidem*, p. 61.

¹¹ “A homeostasia reporta-se às reacções fisiológicas coordenadas e largamente automatizadas necessárias num organismo vivo para a manutenção de estados internos estáveis. A homeostasia inclui a regulação automática da temperatura, da concentração do oxigénio ou do pH. (...) as emoções fazem parte integrante da regulação a que chamamos homeostasia”. Damásio, A. – **O sentimento de si**, p. 60.

¹² Le Breton, D. – **Compreender a dor**, p. 14.

Se o tacto é o sentido da proximidade e da envolvimento, em que a distância espacial e quase intimidade, a dor aparece como a sua perversão. Na verdade,

“Uma dor localizada intensa sobrepõe-se ao todo que o sofredor é. Esmaga-lhe o espaço. Isso faz com que o eu sofredor, i.e., aquele a quem a dor é imposta, reflua até ao mínimo de si, último reduto de si próprio, esvaziado de toda a autodefinição significativa, cortado de toda a relação vivida com o espaço, o mesmo acontecendo com o tempo (...).”¹⁴

O sujeito encontra-se consigo próprio, isolado e único, intuindo a sua dimensão ontológica. Raramente a dor se revela como possibilidade, antes pelo contrário, afirma-se como uma ameaça à sua integridade.

Se o sujeito experiencia o sofrimento no seu corpo, também o outro expressa esse sofrimento, o seu ou o alheio. Todas as formas de arte, nessa medida, transmitem as dimensões do sofrimento, de acordo com a historicidade e a cultura. No entanto, é na literatura que é visível, pela reinterpretação hermenêutica das narrativas de histórias de vida¹⁵.

A literatura é o grande espelho da humanidade. Está tudo na literatura porque ela emerge do mais profundo do homem, não apenas como narrativa, mas como expressão linguística intrínseca do ser, da sua realidade singular que o distingue dos outros. Plasma, pois, a linguagem que decorre da própria inquietação e interrogação da pessoa e dos outros. É no corpo que acontecem os fenómenos que o projectam de forma sentida e pessoal, no silêncio, na linguagem falada e escrita, numa espécie de auto-retrato sempre inacabado, ou pelo testemunho do outro.

Diz Lourenço que “O sofrimento está aquém ou além da literatura que é da ordem da representação não da existência.”¹⁶ A essência da vida é desejo, um desejo fluido, insatisfação radical, e é nesse “templo sem muros nem abóbada”¹⁷ a que se chama literatura, que não há limites para a expressão desse desejo. O sofrimento-desejo está sempre presente ao homem no seu projecto vital, que por isso trava uma luta permanente com o sofrimento, no sentido da libertação.

¹³ Cf. Vieira, M. – **A vulnerabilidade humana e o respeito no cuidado ao outro**, pp. 35-36.

¹⁴ Macedo, J. – “Existência e sofrimento”, p. 258.

¹⁵ Relembro o poema de Fernando Pessoa: “O poeta é um fingidor./Finge tão completamente/Que chega a fingir que é dor/A dor que deveras sente.” Pessoa, F. – **Obra poética**, vol. I, p. 241.

¹⁶ Lourenço, E. – “Literatura e sofrimento”, p. 461.

¹⁷ *Ibidem*, p. 461.

Parece evidenciar-se a vitória aparentemente irremediável sobre a dor e o sofrimento. A supremacia do prazer sobre ao sofrimento é um supremo desejo, a dor parece arcaica e do passado, a própria morte parece ser vencida. Nesta medida, o sofrimento-desejo é outra grandeza, bem mais consubstancial ao homem, daquilo que o liga à dor, ao sofrimento, em última análise, contingentes¹⁸. É o sofrimento-desejo, as dores fingidas ou reais, esta fonte de inquietação, que a narrativa literatura expressa.

“É deste sofrimento-desejo que somos e precisamos, não para existir, mas nos *sentir* existir lutando no seu interior para uma finalidade sem fim, plenitude ou felicidade infinitas que alcançadas se revelariam vãs, mas sem as quais sentido algum nos é acessível.”¹⁹

Lourenço relembra a questão religiosa, bem como a cultura. Por exemplo, para a cultura budista a vida é pura ilusão. Mas essa ilusão seria a consciência da irreabilidade da dor e do sofrimento como essência da própria vida. Visão paradoxal, uma vez que a vida é dor e sofrimento, mas ilusórios. Há, assim, a tentativa de desvalorizar o sofrimento humano, ao contrário do que acontece na cultura ocidental, nomeadamente no cristianismo²⁰.

Na sua condição e na sua subjectividade, a pessoa percebe a dor e o sofrimento como algo dilacerante do si e da vida própria. Com efeito, a dor e o sofrimento são inaceitáveis ou incompreensíveis no plano da vida feliz pessoal, excepto se a pessoa entender a dor e o sofrimento como uma missão predestinada, que revelam um sentido, um caminho para a perfeição. Não é estranho, por isso, que este entendimento ocorra com mais frequência na esfera do religioso e do sagrado.

No entanto, mesmo assim, a revolta, pelo menos inicial, é absolutamente visível. Para Lourenço, Cristo “(...) não aceita o sofrimento com avidez masoquista”²¹, bem pelo contrário, recusa-o. Não há, pois, a busca da dor ou do sofrimento, antes são impostos de fora. A sua aceitação ou recusa enraíza-se na alma humana, e nos valores nucleares que lhe dão forma. Isto quer dizer “(...) que o sofrimento e a dor não nos ligam ao mundo”²².

O sofrimento apodera-se do homem por inteiro – corpo e alma. Trata-se do sofrimento do corpo – não como simples organismo, mas como corpo próprio. O sofrimento é um

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 462.

¹⁹ *Ibidem*, p. 462.

²⁰ Cf. *Ibidem*, p. 462; cf. Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 215. O sofrimento expresso num sentimento de culpa é descrito em Sófocles e Kafka. Por sua vez a superação do sofrimento através do sacrifício é bem visível em personagens da literatura universal, como sejam: Édipo, Antígona, Rei Lear ou Mariana de *Amor de perdição*.

²¹ *Ibidem*, p. 464.

²² *Ibidem*, p. 464.

acontecimento absoluto que se revela no presente reduzido a um *instante absoluto*, como fenómeno de extrema passividade²³, havendo ainda lugar para a liberdade face à existência. “O ‘eu’ do eu sofro não é o eu constituinte, mas o eu passivamente dado a si, numa evidência jamais atribuída a um qualquer objecto.”²⁴

A questão do sofrimento, à luz dos pressupostos desta investigação, tem uma relação muito forte com a solicitude, em razão do primado do outro. Com efeito, segundo Ricoeur, a situação inversa da imposição, do exercício desmesurado do poder, é o *sofrimento*²⁵. O outro, nesta medida, é esse ser sofredor, cujo sofrimento só existe em virtude da sua capacidade e da sua acção. Não se define, assim, o sofrimento apenas pela dor física ou mental, “(...) mas pela diminuição até à destruição da capacidade de agir, do poder-fazer, sentidos como um golpe à integridade do si”²⁶. A iniciativa prende-se com a dádiva da sua simpatia e compaixão, o que é visto como o desejo de partilhar a dor alheia. Face a essa benevolência, o outro remete-se à condição de apenas *receber*.

Assim, o *sofrer-com* parte de uma espécie de apelo daquele que sofre que, captando a atenção, por um processo de empatia, faz com que se suceda uma espécie de igualdade, termos em que “(...) a simpatia é preservada de se confundir com a simples piedade, onde o si goza secretamente o saber-se poupado”²⁷. Sofrer com o outro, no entanto, não é suficiente para apagar a distância e o afastamento, porque a dor isola, remete cada um para si mesmo e para as marcas particulares²⁸.

O outro pode revelar-se como palavra ou “(...) como acção que é compaixão”²⁹, num acto de doação. Neste sentido, Macedo explicita um tipo de sofrimento que o sujeito experimenta pela dor e sofrimento do outro. É a compaixão que se revela como “(...) a sublimação de toda a dor e a antítese da crueldade”³⁰. O sujeito experimenta um estado dilacerante perante a dor alheia e, ao mesmo tempo, procura a comunhão com a dor do outro, numa aproximação sempre inalcançável. É esta impossibilidade que fragiliza o sujeito e, numa espécie de reversibilidade, vive um sofrimento penoso que pode culminar num caos interior.

Tal como no sofrimento próprio, “(...) o sujeito compassivo retrai-se a si até se tornar

²³ Cantista, M. – “Na raiz do sofrimento: uma fenomenologia do dom”, p. 288.

²⁴ *Ibidem*, p. 288.

²⁵ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 223.

²⁶ *Ibidem*, p. 223.

²⁷ *Ibidem*, p. 223.

²⁸ Le Breton, D. – **Compreender a dor**, p. 40.

²⁹ Cantista, M. – “Na raiz do sofrimento: uma fenomenologia do dom”, p. 289.

³⁰ Macedo, J. – “Existência e sofrimento”, p. 265.

um último reduto, para aquém do próprio egoísmo, mas naquele mínimo que *lhe* permita ser um eu que se compadece, mas que assume todo o seu estado que *lhe* sobreveio como se ele fosse a sua própria fonte...”³¹. Mas ninguém se deleita com a compaixão, ninguém sente um prazer reconfortante, a não ser que o sujeito saia de si e, para além dessa passividade latente, vá ao encontro do outro e se dê como entrega.

É por isso que, por exemplo, na prática do enfermeiro, a compaixão é acção, é *um-ir-para-o-outro*, porque sente essa dor, esse sofrimento, mas não pode plasmar tudo em si, senão adensa-se em si uma totalidade que não *lhe* pertence e que, lamentavelmente, não subtrai ao outro. A compreensão do estado emocional do outro motiva a compaixão e só faz sentido se o desejo do sujeito o mover no sentido do alívio da dor e do desconforto do outro, podendo ou não gerar empatia e vinculação³².

Na verdadeira simpatia, o si, porque o seu agir se encontra num patamar superior ao outro, deixa-se afectar pelos fenómenos emanados desse outro sofredor. Este, por sua vez, no processo dinâmico de troca já não ocorre na sua potência de agir e de existir, por causa da sua debilidade e fraqueza. Talvez seja aqui que reside a prova suprema da solicitude, uma solicitude corpórea, em que a desigualdade é compensada por uma reciprocidade na partilha dos sentimentos dolorosos. No momento angustiante em que a agonia se avoluma, o refúgio é o sussurro dividido das vozes ou o silêncio contido de um singelo toque ou um aperto débil de mãos³³.

“Há simultaneamente o desejo de querer ser *si mesmo* e a consciência de só o poder ser pelo socorro de um outro. Há como que uma alteração interna da presença, no eu do sofrimento. A estranheza de si a si, a solidão indecifrável é simultaneamente, e talvez por isso mesmo, pela insuportabilidade de ser *si*, e portanto de ser *só*, o escapamento para o Outro. Há um apelo ao Outro na provação da insuficiência. Do seio da espera interminável – que gera o próprio desespero – irrompe a esperança”³⁴.

A esperança pode então assumir-se como a transformação interna do próprio sofrimento que, embora não o vença nem o justifique, permite a abertura ao futuro, sob o prisma da incerteza e indeterminação. O sofrimento obriga o sujeito a uma constante interrogação sobre o sentido ontológico de si, buscando as razões últimas que contribuem para esse estado de fragilidade. Muitas vezes, há uma espécie de expiação, um *voltar a si próprio*, indagando das questões imbuídas na história de vida pessoal. De igual forma também os

³¹ Macedo, J. – “Existência e sofrimento”, p. 266.

³² Cf. Lindholm, L.; Eriksson, K. – “*To understand and alleviate suffering in a caring culture*”, pp. 1354-1361.

³³ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, pp. 223-224.

³⁴ Cantista, M. – “Na raiz do sofrimento: uma fenomenologia do dom”, p. 288.

outros, aqueles que estão mais próximos, se interrogam do valor desse sofrimento, se vale a pena ou se é apenas um capricho da própria natureza.

A morte – esse momento que fecha a nossa temporalidade –, é a última possibilidade que o sujeito percepçiona no estado de sofrimento, no qual a angústia se apodera de si, sendo visível para o Outro³⁵. Esta angústia existencial sobrevém no momento em que o sujeito perde o controlo do seu corpo, da sua identidade pessoal e da sua existência. As coordenadas do si, no tempo e no espaço, esbatem-se, escapando à percepção do olhar e ao domínio da consciência. O ser tende a imobilizar-se, na sua privacidade, na certeza que para morrer é condição primeira estar vivo, e o tempo experimenta-se na condição de ser vivente³⁶.

Na angústia algo ameaça separar-se, dissolver-se, mas o sujeito tende, quase sempre, a resistir à desagregação que se configura no horizonte pessoal. A angústia antevê a morte, e o sujeito pressente que a vida ameaça derramar-se do próprio ser, pois a vida já não encontra o lugar aprazível para se albergar³⁷. O desespero espreita, incisivo e cruel³⁸. Na iminência da morte, se o sujeito não vislumbra outra existência *post mortem*, fecha-se um círculo, em que toda a existência se condensa num fim que é também o princípio do nada³⁹.

Nas franjas de um estado individual dramático, a dor e a morte são de natureza contrária. A dor – e também o sofrimento –, tende a *despertar* o sujeito, é um questionamento radical sobre a sua existência, convoca-o à mobilização absoluta para a fuga ao negativo, à entropia que se infiltra no corpo próprio. Pelo contrário, a morte “(...) nada aporta consigo, nada singulariza, nada enriquece, a não ser que se pretenda transformar em unicidade a irreversibilidade duma vida limitada no tempo”⁴⁰.

No sofrimento o sujeito geralmente não aceita a realidade, prevê a perda de algo ou a perda é já real. A perda pode ser inerente ao sujeito, à sua imagem, à sua integridade física, à consciência de certos ideais, ou referir-se ao outro, a uma pessoa significativa⁴¹. Neste quadro, o sofrimento gera medo, náusea, repulsa e fuga. O medo é um sentimento de recusa, leva o sujeito à fuga, a um evitamento de tudo o que pode destruir a sua integridade física,

³⁵ Cf. Levinas, E. – *Le temps et l'autre*, pp. 55-58.

³⁶ Cf. Zambrano, M. – *Claros del bosque*, p. 57.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 57.

³⁸ Cf. Kierkegaard, S. – *O desespero humano*.

³⁹ Cf. Macedo, J. – “Existência e sofrimento”, p. 260.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 265.

⁴¹ O diagnóstico de uma doença grave que altera a imagem pessoal do corpo (beleza, integridade, etc.) ou das suas capacidades (locomção, reprodução, etc.), ou mesmo a sua possibilidade, motiva no sujeito um sofrimento considerável, radical, mesmo que não haja dor física. A aceitação desse sofrimento, muitas vezes, é quase inalcançável, sobretudo quando não há esperança e ao sofrimento não é possível atribuir um *sentido*.

psicológica ou espiritual ou a sua relação com o outro. O medo constrange o sujeito, provoca retraimento tal como a dor física, isolando o sujeito e induzindo o corte de qualquer relação positiva⁴². Se a existência não faz sentido, não é uma efectiva necessidade, pode surgir a possibilidade de suicídio⁴³.

A perda definitiva opacifica qualquer horizonte, qualquer esperança, todos os sonhos se mostram frágeis, são esvaziados de qualquer possibilidade de realização. Não há qualquer suporte, nada sustém o ser do sujeito, precipita-se numa angústia que o individualiza, o isola de tudo, o torna único perante o vazio. O sofrimento subtrai sempre algo à existência, ao viver bem, à *vida boa*. A solidão e o isolamento são o prenúncio de uma catástrofe que atinge o corpo próprio – a relação de si para si e a relação com os outros. Em situações limite a dor e o sofrimento revelam a única forma do sujeito mostrar e afirmar a sua existência. O ser sofredor é um existente em todos os sentidos, pois o estado doloroso faz emergir a totalidade do ser.

A dimensão da dor e do sofrimento se interligam-se, parece óbvio, com a existência e com o desejo. Com efeito, este dinamiza “(...) a própria existência individual”⁴⁴, tem um significado positivo. Não se pode, por isso, associar o desejo à dor, apesar do estado doloroso que por vezes ocasiona. O desejo visa sempre prolongar a existência individual no tempo e contra o tempo, o que permite a temporalização do sujeito enquanto pessoa. O desejo, em caso algum (excepto se for patológico), pode visar a dor ou o sofrimento. Outra coisa é afirmar que o desejo ao realizar-se em acções, no agir do sujeito, pode desencadear estados de desconforto, sofrimento e dor. Se o sujeito luta para extinguir a dor e o sofrimento, tende, pelo contrário, a preservar a força e a energia do desejo que percorre o seu corpo animado. O sujeito é detentor do desejo e, ao mesmo tempo, de uma vontade de saborear e deleitar-se com a *finitude* desse desejo, que não termina, mas que tende a recriar-se perpetuamente⁴⁵.

Ainda no plano próximo da compaixão, o sujeito pode tornar-se dom de si, morrendo pelos valores que defende, numa entrega absoluta. Na doação de si, a dor e a morte fundem-se. Ou seja, “Morre-se na doação porque a existência é finita, enquanto o seu acto tende para o infinito. Não é um regresso ao todo. É de certa maneira tornar-se o todo em favor de algo ou

⁴² Cf. Macedo, J. – “Existência e sofrimento”, p. 259.

⁴³ O termo suicídio tem origem no latim *sui* (“de-si”) e *cidui*, de *caedere* (“matar”). Dicionário da Língua Portuguesa [Em linha].

⁴⁴ Macedo, J. – “Existência e sofrimento”, p. 264.

⁴⁵ Cf. *Ibidem*, p. 264.

alguém que não o é”⁴⁶. Se é verdade que o trágico se insinua na dor e no sofrimento, outros espiam nessas dimensões fragmentos do sagrado, uma forma de aproximação a Deus, à espiritualidade absoluta. Mas terá isso algum significado?⁴⁷

“A dor e o sofrimento são experiências profundamente íntimas e solitárias”⁴⁸, são um mistério profundo. Tudo se passa na subjectividade individual, em que a reflexão é frágil e tende a falsear o seu significado, mostrando-se como um simulacro. Por seu lado, todo o sofrimento configura uma revolta e remete para a passividade fundamental da existência, é sentido como “(...) uma ameaça à integridade e continuidade da pessoa humana”⁴⁹. Trata-se de um estado que explicita um mal-estar ontológico, que intima o sujeito a reconfigurar o seu modo de ser e estar no mundo, por intermédio de uma racionalidade que se ajuste às diferentes dimensões do ser humano.

Sem significado e sem um sentido, o sofrimento é insuportável. Configura, na maioria das vezes, uma potencial ruptura entre o meu presente existencial – e todo o passado que vem à minha consciência – e os objectivos e projectos pensados para o futuro, para a minha pessoalização. Assim, entendendo esse estado como uma ameaça grave, eventualmente limite, à integridade e continuidade do meu corpo como um todo em que emerge a vulnerabilidade da minha condição de ser finito

Na dor e no sofrimento emerge o sentido relacional e co-existencial da pessoa humana. Por isso, compreender o mal não é possível com os modelos habituais da privação, da limitação e da negatividade. O mal excede tudo isto, pois põe em causa a existência própria significante⁵⁰. O mal é sempre físico (dor) e simbólico (sofrimento), questionando sempre a racionalidade do homem.

O tempo recente assim o revela, nomeadamente nos cenários das duas guerras mundiais e dos seus horrores⁵¹. Para além de todas as formas de violência, apanágio do século XX e da contemporaneidade, a facticidade do sofrimento e do mal é a marca da nossa

⁴⁶ *Ibidem*, p. 266. Esta perspectiva é expressa em situações em que o sujeito se doa, sem reservas, ao outro ou a um ideal. Por exemplo, a morte de Jesus Cristo; a substituição do outro, do condenado à morte, como ocorreu na segunda guerra mundial; a intervenção de bombeiros em salvamentos “impossíveis”, levando a lesões graves ou sacrifício da própria vida. Esta doação de si é um morrer pelo outro, um gesto radical e totalitário, para lhe aliviar a dor e o sofrimento e, em última instância, não deixar morrer.

⁴⁷ Cf. Unamuno, M. – **Do sentimento trágico da vida**.

⁴⁸ Cantista, M.; Jorge, M. – “Introdução”, p. 7.

⁴⁹ Portocarrero, M. – “Corpo-próprio, sofrimento, memória”, p. 204.

⁵⁰ Cf. *Ibidem*, p. 204.

⁵¹ Veja-se, por exemplo, o holocausto e, no seu âmbito, as experiências médicas não consentidas. Mas também a questão dos direitos humanos, a bomba atómica, os acidentes nucleares e a utilização de armas de destruição massiva. É aqui que a narrativa deve explicitar a dívida que temos em relação às pessoas do passado, à que contribuíram para o desenvolvimento do mundo e para a sua humanização. Por sua vez, nos factos desumanos como os referenciados, essa relação transforma-se num dever de a narrativa não omitir nem esquecer.

consciência contemporânea. Assim, para Portocarrero:

“(...) é o absurdo que ameaça o mundo e o sentido mais profundo da vida; que pertence à condição humana (seja ele moral ou físico); que está sempre prestes a surgir; que é uma violência e um protesto que pede justiça e reparação, isto é, não pode ficar à margem do pensamento e da justificação, dado ser, em si mesmo, a experiência de uma revolta ou a experiência de contraste (entre o facto e o possível) que faz nascer o espírito e a liberdade (...)”⁵².

Na actualidade várias áreas científicas se interessam, com outros olhos, pelo problema da dor e do sofrimento. Não se pretende uma aceitação fácil e gratuita, cega, mas algo entendível no contexto da vida humana e do projecto vital de cada um. Há uma clara mudança de paradigma na compreensão Ocidental do mundo e do homem na sua interacção com o cosmos. De um paradigma antropológico dualista e metafísico, de raiz grega, que contrapõe substâncias ontologicamente diferentes: o corpo e a alma, passou-se, com a evolução da ciência e da fenomenologia do corpo-próprio, ao paradigma da unidade do humano, ou, por outras palavras, do corpo em relação com o outro, num espaço de experiência, mediado pela finitude sempre presente e pela eticidade indelével⁵³.

A ruptura da perspectiva metafísica deixou o homem mais só – na sua pequenez –, mergulhando-o na dúvida, na incerteza absoluta. O que sou afinal? O que será do meu corpo após a morte? Serei um corpo matéria, perecível, ou o “drama de um corpo vivido” passível de ser transformado num corpo objecto pela dor e sofrimento?

Assim, o mal e o sofrimento são injustificáveis e fragilizam a relação reflexiva do homem com o mundo. O sofrimento pode dilatar-se num crescendo inexorável. Não sofremos todos da mesma maneira, em face da mesma situação, pois a percepção de cada um é diferente. De uma passividade latente, por vezes ambígua, de dúvida existencial, o sujeito pode manifestar fenómenos de extrema revolta e agressividade. Às vezes o sofrimento é percebido como castigo, que obriga a um processo de expiação do eu e abre um caminho para a perfeição. Sucede-se assim uma metamorfose da dor e do sofrimento e tudo se transforma em *sacrifício*. Mas esta situação não deixa também, para muitas pessoas, de se assumir como ameaça à realização pessoal. Os fenómenos emergem então suportados pelas emoções e sentimentos. Sartre explicita bem um desses sentimentos sofríveis que é a tristeza.

⁵² Portocarrero, M. – “Corpo-próprio, sofrimento, memória”, p. 210.

⁵³ Cf. *Ibidem*, p. 206.

“A tristeza passiva caracteriza-se, como sabemos, por uma conduta de desânimo; há resolução muscular, palidez, extremidades frias; ficamos num canto sentados, imóveis, mostrando ao mundo o menos possível. Preferimos a penumbra à luz plena, o silêncio ao barulho, a solidão de um quarto à multidão dos lugares públicos ou das ruas. «Para ficar só, diz alguém, com a sua dor».”⁵⁴

O refúgio em si mesmo, essa espécie de abandono existencial, como se a realidade exterior fosse indiferente, afectivamente neutra ou mesmo hostil, resulta do medo interior de enfrentar a realidade, porque algo da nossa vida mudou. Esta mudança afigura-se como perda, algo irreparável. É então importante que a pessoa possa meditar profundamente sobre o seu estado de dor e de tristeza, pois ninguém desfruta com a dor.

Com efeito, a pessoa ao aperceber-se que as condições da sua acção, do seu agir livre e intencional, e o objectivo visado, de alguma forma desapareceram, sente que o mundo exige uma resposta total, resposta essa difícil, porque o que sustentava a acção deixou de existir. A maioria das coisas, no entanto, continua a existir no exterior de si – um trabalho a realizar, um acto da vida quotidiana a cumprir –, apenas se alteraram os meios para o fazer⁵⁵.

“A tristeza visa suprimir a obrigação de procurar novas vias, de transformar a estrutura do mundo substituindo a sua constituição presente por uma estrutura totalmente indiferenciada.”⁵⁶ Trata-se, em suma, de fazer do mundo uma realidade afectivamente neutra, retirando a carga afectiva às coisas, tornando os objectos perfeitamente equivalentes e permutáveis, do ponto de vista afectivo.

Ao perceber que tem incapacidade de se narrar, a pessoa recusa qualquer forma de se narrar, insiste em aspectos não narráveis, que se afastam das suas vivências e do seu mundo, surgindo um conjunto de fenómenos que distorcem a realidade e avolumam uma estratégia de intriga. Na verdade, a pessoa tem falta de estima de si e de solicitude, o sofrimento excede a dor física. O sofrimento apodera-se do sujeito, quando ele sente a diminuição da capacidade de *agir*, que se traduz na diminuição do esforço para *existir*. Esta ambiguidade vai gerar um estado de angústia, negativismo e crise existencial, podendo culminar com a fragmentação do sujeito⁵⁷.

⁵⁴ “*La tristesse passive est caractérisée, on le sait, par une conduite d'accablement; il y a résolution musculaire, pâleur, refroidissement des extrémités; on se tourne vers une encoignure et on reste assis, immobile, en offrant au monde le moins de surface possible. On préfère la pénombre à la pleine lumière, le silence aux bruits, la solitude d'une chambre à la foule des lieux publics ou des rues. «Pour rester seul, dit-on, avec sa douleur».*” Sartre, J-P. – *Esquisse d'une théorie des émotions*, p. 85.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p. 86.

⁵⁶ “*La tristesse vise à supprimer l'obligation de chercher ces nouvelles voies, de transformer la structure du monde en remplaçant la constitution présente du monde par une structure totalement indifférenciée.*” *Ibidem*, p. 86.

⁵⁷ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 374.

Em última análise, a pergunta impõe-se: é preciso sofrer? De facto, a dor e o sofrimento encerram um mistério absoluto. O homem despe-se de tudo aquilo que o protege, expõe-se na mais nítida humildade, busca ainda uma explicação e um sentido para a dor e o sofrimento. No entanto, mesmo em situações que indicam um sentido para esse sofrimento, na mais íntima solidão, há uma interrogação do próprio eu, de buscar uma resposta total para o mistério que o transcende. Nessa solidão atroz, Cristo pergunta: “Meu Deus, meu Deus, porque me abandonaste?”⁵⁸

No cuidado ao outro, “A linguagem, a palavra, nesta dimensão, ganham uma força e um papel inquestionáveis no exercício da arte de curar.”⁵⁹ Ainda o mesmo acontece quando a ‘arte’ se apresenta como ‘techne’, ciência rigorosa: experiência, observação dos factos, hipóteses construídas e testadas na prática, através de uma pergunta, simples conselho, prescrição ou estímulo.

“A filosofia cura através de argumentos – ‘argumentos terapêuticos’ – recorrendo à palavra persuasiva, ao raciocínio clarificador, às desmistificações de falsos mitos, libertando e purificando a inteligência das armadilhas tecidas pela confusão do mundo e dos acontecimentos. A *palavra* assume os seus efeitos retóricos, produzindo clareza, luz, harmonia, equilíbrio.”⁶⁰

A dor é sempre subjectiva, é uma experiência sensorial e emocional desagradável. Cursa por dois vectores essenciais: o físico e o psicológico, influenciando-se mutuamente. É essencial que os profissionais de saúde – médicos e enfermeiros – procedam à objectivação e mensuração da intensidade e natureza da dor⁶¹.

⁵⁸ Marcos, 15-34.

⁵⁹ Soares, M. – “Medicina e linguagem”, p. 212.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 211.

⁶¹ É importante referir, por exemplo, que a questão da dor é um aspecto que preocupa o Ministério da Saúde Português, assim como os profissionais de saúde, em concreto os médicos e os enfermeiros. Nesta perspectiva, a Direcção-Geral da Saúde, na Circular Normativa n.º 09, de 14/06/2003, institui a dor como 5.º sinal vital e divulga os critérios para a sua avaliação e registo sistemático da sua intensidade pelos prestadores de cuidados de saúde. Para o efeito, a referida Direcção-Geral recomenda a utilização de escalas de mensuração da intensidade da dor: escala visual analógica, escala numérica, escala qualitativa ou escala de faces. Esta medida é um passo em frente no sentido de uma prestação de cuidados de saúde integral, agindo para a neutralização de um factor que fragiliza a pessoa, que a torna vulnerável, no seu próprio sistema interno, na sua percepção do mundo e na relação com os outros. A neutralização da dor promove o equilíbrio interno e o bem-estar e a receptividade da pessoa face aos estímulos exteriores e ao seu próprio desejo de viver e de se realizar. Por extensão, de alguma forma, também o sofrimento poderá ser mitigado, embora seja bem mais difícil, pois o sofrimento insere-se numa problemática antropológica, filosófica e espiritual *sui generis* em cada um. Por outro lado, face à disponibilidade de analgésicos, não faz qualquer sentido não estipular planos de controlo da dor aguda e crónica, ajustados a cada doente, nos serviços de saúde ou na comunidade. Cf. Direcção-Geral da Saúde – “A dor como 5.º sinal vital”. (Os quatro sinais vitais clássicos são: frequência respiratória, frequência cardíaca, temperatura e pressão arterial).

A dor não é captada, de imediato, em toda a sua plenitude, o que faz aumentar o sofrimento. Le Breton refere também a utilização de escalas para avaliar a dor. Cf. Le Breton, D. – **Compreender a dor**, pp. 43-44.

As correntes humanistas da psicologia, por exemplo, abordam a questão realçando que a dor e o sofrimento, na globalidade, são fundamentais ao crescimento humano. Embora não seja desejável, o sofrimento, quando vivido, pode ter consequências nefastas, mas também constituir-se como uma oportunidade de desenvolvimento da pessoa⁶².

Por seu lado, as correntes cognitivas/comportamentais explicam o sofrimento pelas más aprendizagens ao longo do percurso de vida do sujeito, que se habitua a certos comportamentos e que devem ser evitados ou reformulados, minimizando assim o sofrimento pela utilização de técnicas específicas que induzem novas aprendizagens. O sofrimento é explicado, em geral, pelos condicionantes pavlovianos, experiências anteriores, quase sempre ligadas a fenómenos biológicos⁶³.

O sofrimento apresenta-se como uma experiência transcendental, pois impregna-se na linguagem, não apenas nas palavras, mas ainda no silêncio, nos gestos, na expressão do corpo. Afinal quem é o homem sofredor? A verdade é que o homem sofre, tal como se alegra, nasce e morre. O sofrimento é um estado em que o homem é confrontado consigo próprio, numa espécie de prova limite da sua existência. A dor e o sofrimento, tal como a morte, são realidades com um sentido profundamente humano, fundam o próprio homem, na racionalidade e na espiritualidade⁶⁴. Por isso, é um assunto de interesse crescente na filosofia, na medida em que estão para além do espanto, do assombro e da perplexidade. Estão em causa experiências incontornáveis na vida de um ser humano. Aqui se coloca a questão: não é só a vontade de saber, mas agora deseja-se justiça.

⁶² Guerra, M. – “A vivência psicológica da dor e do sofrimento”, pp. 184-185.

⁶³ *Ibidem*, pp. 187-188.

⁶⁴ Cf. Frankl, V. – *El hombre en busca del sentido último*.

CAPÍTULO II

A RESPOSTA DO SILÊNCIO FALANTE

O mais, em suma, e como sabemos, é silêncio...

Vergílio Ferreira, *Aparição*

O silêncio, na comunicação, pode ser uma pausa mais longa que se intromete nas palavras. Insinua-se, umas vezes ténue, outras vezes, denso e petrificado. É uma suspensão do tempo, uma espécie de vazio, remete para o conteúdo das palavras, parece evidenciar a importância do discurso. Mais do que isso, o silêncio promove uma interrogação, dá um tempo para a elaboração do pensamento, cria o espaço para uma resposta. O silêncio exige ao sujeito uma adequação entre a situação e o pensamento, pelo uso da reflexão, evitando o lapso e a precipitação de uma ideia, ponto de vista ou julgamento.

Se o outro suspende o discurso, intercalando pedaços de silêncio, desperta-me a atenção, procuro que o meu corpo se manifeste por um agir que promove a gestão das emoções e a economia dos sinais e dos gestos. Na tensão do diálogo, o silêncio procura o entendimento, a interpretação e a compreensão, suavizando o discurso e a crueza das palavras duras, às vezes tão dilacerantes. Embora não pareça, o silêncio sustenta o diálogo.

Por outra via, o silêncio encerra o não-dito, pode ter efeitos perversos e desagradáveis: o vazio avoluma-se, instala-se uma angústia não previsível, irrompem pensamentos que contaminam a mensagem, o medo atinge a interioridade do corpo. Algo é percebido como pertencente ao domínio do secreto, do enigmático e do não dizível.

O silêncio é a tensão dialogal que acontece entre a minha consciência, a palavra e o mundo. A dinâmica que se estabelece entre a palavra e o silêncio torna mais significativa a mensagem.

Na leitura de um texto, e porque este não explicita propriamente o silêncio, o leitor, muitas vezes, suspende a leitura por instantes para apreender o valor intrínseco da mensagem. É essa pausa feita de silêncio que permite aceder aos *fingimentos* das palavras e ao poder que encerram.

Mesmo no mais puro silêncio, pressente-se a força de uma resposta. O silêncio é remoto, bem presente nas lembranças da infância. “Dorme-se sozinho, as pessoas adultas

continuam a vida; a criança sente o silêncio do seu quarto de dormir ‘sussurrante’. (...) como se o vazio estivesse cheio, como se o silêncio fosse um barulho.”¹

As vozes do silêncio estão impregnadas na nossa vida, na nossa relação com os outros e com o mundo. Nessa relação o silêncio vai do dizível ao indizível, mas sempre de algum modo falante. A linguagem aproxima o outro, promove a relação cuidativa, na procura última de um sentido existencial para a pessoa humana, na saúde e na doença.

¹ Levinas, E. – **Ética e infinito**, pp. 39-40.

II. 1. A VIDA AUTÊNTICA: PARA SI E PARA O OUTRO

Das coisas que a sabedoria proporciona para tornar a vida inteiramente feliz, a maior de todas é uma amizade.

Epicuro

Cada um de nós transporta em si o seu passado, não apenas a herança genética, mas também as experiências e os acontecimentos vividos ao longo de uma história pessoal. O que é a pessoa senão a sua propensão para o futuro? Esse desejo do futuro, aqui e agora, promove a *vida boa* e expande o projecto pessoal próprio. Há, pois, razões subjectivas e objectivas para continuar um caminho que, como se sabe, terá um dia o seu epílogo. O futuro, partindo da subjectividade do sujeito, está presente no desejo que lhe é inerente. Por sua vez, o desejo que anima a pessoa mais não é do que a energia das suas ideias, intenções, esperanças e projectos

Quem não constrói um futuro para si, decerto não sonha nem se descentra de si próprio, vivendo na redoma de um concreto monótono e vazio de significação verdadeiramente humana. O sujeito, pela ambiguidade da percepção da própria existência, pelo desespero implícito, pela angústia existencial, pode chamar a si a assumpção da *desistência* de um projecto de vida, que se deseja feliz e concluída.

A problemática da vida autêntica para si e para o outro está imbuída dos princípios éticos e da acção do sujeito. E esta *vida boa* alarga-se no espaço das instituições justas. Por outras palavras, a vida da pessoa como sujeito individual jamais pode ser desgarrada da vida em comum com os outros, pois tudo se situa na dinâmica de reciprocidade que acontece na tensão ipseidade/alteridade. Com efeito, “(...) tal como o pensar, também o agir se faz *com os outros* e, algumas vezes, *a partir dos outros*”¹.

Sobre esta matéria, o pensamento de Paul Ricoeur é incontornável e imprescindível para um entendimento consistente à luz da ética e da moral. Neste sentido, a questão da acção é um aspecto essencial na tradição da *praxis* filosófica aristotélica, enquadrada numa ética e

¹ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 217.

numa política. Assim, a acção humana é um fenómeno de natureza complexa, na medida em que tem implicações não só para o sujeito, mas também na vida pública ou no viver em comum. O agir tem implicações éticas e políticas que vão moldando o sujeito e o outro, assim como as próprias instituições humanas². Por sua vez, a dimensão do político assume uma importância relevante na construção do humano como totalidade³.

A construção do sujeito e o seu desenvolvimento como pessoa passa irremediavelmente pela *praxis*, isto é, por um agir reflectido e responsável. No entanto, a *praxis* ocorre não apenas no mundo do sujeito, mas também no mundo do outro e nas relações interpessoais. Isto quer dizer que a acção humana visa um fim e que se reveste de plena intencionalidade. Nesta coexistência do eu e do outro, quer na esfera privada como na esfera pública, e ainda na esfera política ou institucional, torna-se necessário a observância de princípios éticos e normas morais. Mas é no universo da ética que o agir humano atinge a sua plenitude.

Na actualidade, como já referi, Ricoeur é o filósofo que explicita um modelo ético integrador e consistente, que, de algum modo, orienta a acção do sujeito enquanto ser individual e no viver em comum. Nesta medida, a vida da pessoa desenrola-se na tensão que existe entre uma prática ética e uma prática moral. O autor, ao contrário de outros, sublinha a distinção entre a ética e a moral. Também Levinas, no mesmo sentido, destaca o valor da ética ao dizer que “A filosofia primeira é uma ética.”⁴ Com efeito, essa distinção é pertinente e necessária, não apenas para uma melhor vivência em comum, mas também para clarificação da acção na vida institucional. O exercício da enfermagem e da medicina é um bom exemplo, pois a componente deontológica, se não for bem fundamentada, pode criar uma assimetria acentuada na relação com o outro, isto é, com os seus pares, com o doente e com o utente em geral.

Viver em comum, para Ricoeur, resulta, por um lado, “(...) da distinção que faz entre ética e moral e do modo como estrutura a sua relação e, por outro, de conceber a vida moral fora dos quadros do individualismo e da privacidade, marcando-a, desde a origem, como pertença da vida pública”⁵. O conceito de ética e de moral, em Ricoeur, emerge de Aristóteles e de Kant. Do ponto de vista etimológico e do uso dos termos, não seria, em absoluto,

² Talvez por isso se diz, na linguagem comum, que as instituições são as pessoas, logo as pessoas constroem as instituições.

³ Cf. Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 216.

⁴ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 69.

⁵ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 222.

necessária tal distinção. Um dos termos vem do grego (*ethos*), o outro do latim (*mores*). Por outro lado, os dois remetem para o campo dos *costumes*, com duplo sentido, isto é, do que se considera como *bom* e o que se impõe como *obrigatório*⁶.

“É, portanto, por convenção que reservarei os termos ‘ética’ para a perspectiva de uma vida concluída, e ‘moral’ para a articulação dessa perspectiva em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de constrangimento (...).”⁷

Evidencia-se aqui, como refere o autor, uma oposição entre a herança aristotélica – perspectiva teleológica –, e a herança kantiana, em que a moral se define pelo carácter obrigatório da norma – momento deontológico⁸. Esta oposição é, por assim dizer, esbatida através de uma articulação sob três vectores essenciais que devem ser rigorosamente observados: o primado da ética sobre a moral, a perspectiva ética deve passar pelo crivo da moral e, sempre que surjam conflitos ou impasses práticos, a moral deve recorrer sempre à perspectiva ética⁹.

Estamos, assim, na presença dos predicados aplicados à acção: o “bom”, do lado da perspectiva ética, e o “obrigatório”, do lado do momento deontológico. A perspectiva ética corresponde à estima de si e o momento deontológico, ao respeito de si. Assim, a estima de si sobrepõe-se ao respeito de si; o que significa que o respeito de si é a estima de si sob o regime da norma; a estima de si é a origem e o recurso, em situações problemáticas, do respeito, pois a norma é incapaz de dar uma resposta segura e adequada. Desta forma, a estima de si e o respeito de si impõem-se como os vectores insubstituíveis do desenvolvimento da pessoa humana e da sua ipseidade¹⁰.

Esta distinção e articulação entre a esfera da ética e a esfera da moral revela uma confrontação dinâmica acentuada, quase assumindo os contornos de uma conflitualidade necessária para o bom agir individual e social. Uma análise superficial pode indiciar que este *conflito* pressupõe uma oposição severa entre as duas perspectivas. No entanto, nada mais enganador, pois há uma relação “(...) ao mesmo tempo de subordinação e de

⁶ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 200.

⁷ *Ibidem*, p. 200.

⁸ A moral configura-se num certo conformismo e constrangimento, no que está previamente definido pelos outros, pelas práticas, tradições e costumes. Ao sujeito não lhe é explicada a razão e a fundamentação da acção, é apenas um dado adquirido, o que limita a atitude crítica e o exercício da liberdade pessoal. É evidente que a *perfeição* da teoria kantiana, mesmo assim, não parece estar efectivamente ao alcance de todos, sobretudo quando a racionalidade é esvaziada da componente do desejo, o que não acontece na perspectiva teleológica de raiz aristotélica. Por isso, a moral se enraíza nas regras e normas, nas obrigações e nas legislações.

⁹ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, pp. 200-201.

¹⁰ *Ibidem*, p. 201.

A vida autêntica: para si e para o Outro complementaridade, reforçada enfim pelo recurso final da moral à ética”¹¹. Isto significa que da dinâmica *crítica* e do *diálogo* que se estabelece entre as duas perspectivas resulta uma harmonização que, observando as diferenças, produz um sentido visível para a orientação da acção, a reflexão e o agir.

Por outro lado, a distinção entre ética e moral vem clarificar, em certa medida, o fosso lógico que existe entre os conceitos descrever e prescrever, e entre ser e dever-ser, ou seja, entre descrição e prescrição. A perspectiva teleológica é própria de uma teoria da acção e exprime-se na avaliação imediata feita pelo sujeito que a realiza. Por sua vez, os determinantes deontológicos da acção próprios de uma moral do dever, parecem impor-se ao agente da acção – de fora, do exterior, ou de cima –, numa espécie de constrangimento. Facto que configura uma oposição irreduzível entre ser e dever-ser¹².

De igual forma, Isabel e Michel Renaud, partindo da etimologia dos dois termos, clarificam o sentido de cada um e facilmente se percebe o valor de os considerarmos diferentes¹³. Se a ética incide sobre a interioridade dos actos, sobre o aspecto mais “pessoal”, a moral tem que ver com actos repetidos, que se configuram do exterior. “A ética procura deste modo a fundamentação do agir, ao passo que a moral mostra como as leis morais se formam, se hierarquizam, se aplicam aos casos concretos mediante a decisão e o recurso aos valores.”¹⁴ No entanto, como já referi, o momento deontológico está subordinado à perspectiva teleológica. Deste modo, a distância entre dever-ser e ser minimiza-se e é menos intransponível que a confrontação aberta entre descrição e prescrição, ou seja, entre “julgamento de valor” e “julgamento de facto”¹⁵.

Assim, os três momentos enunciados são uma estrutura relacional entre ética e moral e descrevem “(...) uma circularidade hermenêutica, mostrando a sua constitutiva inseparabilidade, ou seja, a sua interdependência intrínseca”¹⁶. Para Henriques, é importante interpretar o sentido desta circularidade hermenêutica da seguinte forma: os princípios éticos, o seu valor e a sua intencionalidade estão no princípio, isto é, antecedem as regras, as normas e as leis. O valor prescritivo da norma radica num princípio e num contexto que a antecede e, ao mesmo tempo, a justifica; a abstracção dos princípios éticos e a sua aplicabilidade prática, funda a moral, mas o plano ético tem de passar pelo crivo da moral para assim se constituir e

¹¹ *Ibidem*, p. 201.

¹² Cf. *Ibidem*, pp. 201-202.

¹³ Cf. Renaud, I. ; Renaud, M. – **Ética e moral**, pp. 34-38.

¹⁴ *Ibidem*, p. 35.

¹⁵ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 202.

¹⁶ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 223.

tornar *activo*; é relevante a prioridade que se confere à ideia de abertura sobre a de fechamento, pelas razões que já referi, e pelo facto de que a perspectiva ética é o lugar da resolução dos dilemas e conflitos problemáticos¹⁷.

Há, de facto, uma certa continuidade entre a perspectiva teleológica e o ponto de vista deontológico, ou seja, entre a ideia de “bom” e a expressão da “vontade”. Se Aristóteles insiste no “bom”, centralidade da “vida boa”, Kant fala de “boa vontade”, que mais não é do que a razão prática. O predicado “bom”, nesta medida, transfere-se para a “vontade” que se constitui como o objecto da estima de si. Contudo, na moral kantiana, a vontade ocupa o lugar que o desejo detém na ética aristotélica, logo teleológica¹⁸.

Assim, “(...) o desejo reconhece-se na sua perspectiva, a vontade, na sua relação com a lei; ela é o lugar da pergunta: «Que devo fazer?»”¹⁹, onde o carácter deontológico se evidencia. Ou seja, o querer exprime-se pela família dos *imperativos*, e as expressões verbais do desejo e da felicidade são actos de discurso do tipo *optativo*²⁰.

Mas a ética tende para o universal, pelas razões já expostas, e a obrigação moral não pode existir sem uma ligação forte à perspectiva da *vida boa*. O momento deontológico procura, assim, apoiar-se na perspectiva teleológica, como é perceptível em Kant: “Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma só coisa: uma **boa vontade**.”²¹

A vontade conduz o princípio do agir e é, por seu lado, guiada pela razão. A finalidade da razão prática é produzir uma vontade, não apenas *boa* como meio para uma intenção, mas uma *vontade boa em si mesma*. Se esta vontade não é o único bem, ela deve ser o bem supremo e a condição de todas as aspirações, incluindo a felicidade. O carácter normativo adensa-se no momento em que Kant remete para o Dever o conceito de vontade, na fuga indelével às limitações e obstáculos subjectivos²². E o “Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei”²³, cuja universalidade se liga à ideia de constrangimento, sendo esta característica da ideia do dever.

Assim, parece haver um antagonismo considerável no formalismo kantiano que esvazia a razão da componente do desejo, tão presente na filosofia aristotélica. Com efeito,

¹⁷ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, pp. 223-224.

¹⁸ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, pp. 240-241.

¹⁹ *Ibidem*, p. 240.

²⁰ *Ibidem*, p. 240.

²¹ Kant, I. – *Fundamentação da metafísica dos costumes*, p. 21.

²² *Ibidem*, pp. 25-26.

²³ *Ibidem*, p. 31.

diz Ricoeur, “O estilo de uma moral da obrigação pode então ser caracterizado pela estratégia progressiva de separação, de depuração, de exclusão, no fim da qual a vontade boa sem restrição será igualada à vontade autolegisladora, segundo o princípio supremo da autonomia.”²⁴ No plano da ipseidade, isto é, na designação de si, é a perspectiva ética que corresponde à estima de si, e ao momento deontológico corresponde o respeito de si²⁵. Assim, é indubitável que a estima de si é do domínio ético e o respeito de si é do domínio moral.

Nesta medida, é evidente que a estima de si é mais fundamental e antecede o respeito de si, e este reveste a estima de si no domínio da norma. Por sua vez, no domínio da acção prática e dos contextos situacionais, as aporias do dever geram situações em que a estima de si não é apenas a origem mas o recurso do respeito de si, uma vez que a norma se esgota e não dá uma resposta nem promove a orientação do agir. Logo a estima de si e o respeito de si representam esse desenvolvimento que mais não é do que o desdobramento da ipseidade²⁶.

Estas duas componentes – estima de si e respeito de si – são essenciais no domínio das relações interpessoais, relações institucionais e profissionais. O desenvolvimento e a perfeição pessoal que resulta da *praxis* assumida e reflectida, espelha-se na relação harmoniosa com o tu e com o outro, de acordo com o princípio, a norma e a lei. Não há, pois, uma supremacia patológica destes níveis, mas é uma premissa inquestionável que o princípio ético tem primazia sobre a norma moral.

Por outro lado, a fragilidade da estima de si, produz um fechamento do sujeito a si e ao mundo, facto que vai dificultar o seu desenvolvimento integral como pessoa humana, ao mesmo tempo que problematiza a relação pessoal, a participação cívica e o exercício da cidadania. Por outras palavras, está implícito um quadro de responsabilidade e exigência éticas. A situação será ainda mais crítica em ambientes de adversidade e espaços cada vez mais distémicos, em que a estranheza é ambigualmente um lugar-comum²⁷.

Estabelecido o primado da ética sobre a moral, ou seja, da perspectiva sobre a norma, importa clarificar o ideal de “perspectiva” e os seus termos. À partida somos levados a pensar que a perspectiva é uma certa forma de ver, de olhar as coisas, de lhe captar certos

²⁴ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 242.

²⁵ *Ibidem*, p. 201.

²⁶ *Ibidem*, p. 201.

²⁷ Cf. Lopes, J. – “(Diver)cidade: reflexões sobre os espaços públicos interculturais”, pp. 63-67. O termo “proxémia” é um neologismo criado por Edward T. Hall, que designa “(...) o conjunto de observações e teorias referentes ao uso que o homem faz do espaço enquanto produto cultural específico”. Hall, E. – **A dimensão oculta**, p. 11.

A vida autêntica: para si e para o Outro
pormenores, o que nos remete para o domínio da subjectividade pessoal.

Com efeito, eu expresso uma opinião diferente de outra pessoa sobre uma determinada coisa, sobre um determinado fenómeno. Valorizo este ou aquele pormenor, o meu olhar dirige-se num certo ângulo, à luz dos meus conhecimentos, da minha experiência vivida e da minha sensibilidade. A perspectiva é, assim, um olhar sempre diferente e onde a realidade é reinterpretada continuamente. Logo, porque é *sui generis* em cada um, a perspectiva faz com que a realidade seja fluida, pela expressão de diferentes matizes, e que decorre da liberdade do sujeito, da sua imaginação e criatividade. Por certo, o mesmo não acontece com a norma, que tende para uma uniformização e fechamento e que cursa por um formalismo acentuado. *A priori* a perspectiva gera diálogo e discussão, enquanto a norma, porque é algo hermética, recusa a discussão, mas sem apresentar os fundamentos.

Assim, seguindo os passos de Ricoeur, a “perspectiva ética” é “(...) a perspectiva da ‘vida boa’ com e para os outros nas instituições justas”²⁸. As três componentes que figuram na definição remetem para o agir e para a intencionalidade humana da *praxis*, sempre na perseguição do ideal ético. Logo a *vida boa* é o próprio objecto da perspectiva ética.

Infere-se, assim, que a perspectiva ética revela uma tripla preocupação: preocupação com o cuidado de si, de cada um com os outros e com as instituições. Esta atitude do sujeito acontece no plano ético e continua na passagem para a esfera da moral, na vida pública, assim como na vida institucional. Assim, a dinâmica da intencionalidade ética realiza-se segundo três especificidades da acção: a estima de si, a solicitude e o sentido da justiça²⁹.

A problemática ética ao ter início na noção de *vida boa* evita a referência directa à ipseidade, isto é, a um evidente egocentrismo escondido na estima de si. Por isso, a estima de si, à partida, relaciona-se com a atitude dinâmica e reflexiva do sujeito para a avaliação de certas acções consideradas boas e que ele próprio pratica. No entanto, é preciso passar pelo diálogo com o outro e com as instituições justas. Esta estrutura dialógica é, pois, essencial para a realização do ideal ético. Nessa medida, a estima de si só adquire um sentido pleno no fim do itinerário que é delimitado pelas três componentes da perspectiva ética³⁰. Isto quer dizer que a estima de si é a pedra angular que dá sustentabilidade a todos os passos da perspectiva ética, sendo o ponto de partida e o ponto de chegada da *vida boa*.

²⁸ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 202.

²⁹ Cf. *Ibidem*, pp.199-236 (203, 212, 231). Cf. Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 226.

³⁰ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, pp. 202-203.

A primeira componente da perspectiva ética emerge directamente de Aristóteles, o qual a denominou por viver bem, *vida boa*, vida verdadeira. Assim, a *vida boa* está em primeiro lugar, pois é o próprio objecto da perspectiva ética. Com efeito, o fim último da acção é a ideia que cada um faz para si de uma vida realizada, de uma vida concluída³¹.

Não é possível alcançar a *vida boa* se não estiver presente a dinâmica da estima de si e da solicitude. Uma e outra entrelaçam-se, visando um mesmo fim. Com efeito, a estima de si, apesar de ter o seu princípio na ideia de vida boa, ela não se esgota aí, sendo necessário passar, impulsionada pela solicitude, pela estrutura completa da perspectiva ética. Isto é, a significação da estima de si passa por um movimento reflexivo, critico, por certo, em que o sujeito estima as suas acções como boas, mas falta-lhe ainda a estrutura dialógica que se refere à relação com os outros³². O assunto da estima de si, em concreto, será analisado mais à frente nesta investigação.

É na *praxis* que está ancorada a perspectiva da vida boa e, ao mesmo tempo, a teleologia interior à *praxis* é o seu princípio estruturante. A vida autêntica consiste na busca a todo o tempo da felicidade, realizando o bem, que se assume como o fim último. Como se sabe, o bem é aquilo para o qual todas as coisas tendem³³.

Assim, na senda de Aristóteles, o sujeito exerce a sua *praxis* no âmbito de uma singularidade própria, deliberando e fazendo escolhas, como ser livre que é. A deliberação incide na escolha dos meios para atingir os fins, assim como o caminho que a *phronesis* realiza, isto é, a sabedoria prática ou prudência, para o sujeito viver a sua vida, conforme uma orientação teleológica. A deliberação restringe-se às coisas que dependem do sujeito, isto é, aos meios para atingir os fins desejáveis: “nós deliberamos não sobre os próprios fins mas sobre os meios de atingir os fins”³⁴. Por sua vez “O bom deliberador, no sentido absoluto, é o homem que se esforça para atingir o melhor dos bens realizáveis para o homem, e que o faz por raciocínio.”³⁵ A sabedoria prática parece ter dois limites: a felicidade, como limite superior e a decisão singular, como limite inferior³⁶.

A escolha, por seu lado, revestida do desejo e aferida pela razão, é a opção que o sujeito toma projectando-se para o futuro, com vista à realização dos ideais da sua vida, segundo a sua perspectiva do bem e da felicidade. Ou seja, em última instância, da concepção

³¹ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 203.

³² Cf. *Ibidem*, p. 202.

³³ Cf. **EN**.

³⁴ *Ibidem*, Liv. III, 1112, b 11, p. 65.

³⁵ *Ibidem*, Liv. VI, 1141, b 12, p. 170.

³⁶ Cf. Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, pp. 204-205.

A vida autêntica: para si e para o Outro que ele tem da *vida boa*. Os fins devem, assim, estar presentes na esfera de acção do sujeito, na medida em que é uma pessoa livre, logo responsável pelos seus actos. Isto é dizer que “(...) a escolha resulta da iniciativa da pessoa, é da sua responsabilidade, após um processo intelectual. A escolha é limitada a um ou mais meios, mas o desejo pode ser ilimitado. Isto é, pode desejar-se o impossível, mas nunca escolher o impossível”³⁷.

A sabedoria prática orienta o processo de decisão, conforme os dois limites enunciados. A escolha configura também ela uma proximidade e um afastamento. Isto é, quando opto por uma coisa, prescindindo de outra. Qual a que responde melhor ao meu desejo, aos meus preceitos éticos e morais, à minha perspectiva de futuro, para alcançar o bem? A decisão é sempre uma inclinação do sujeito para algo que se assume como o seu bem, conforme a sua consciência.

É de referir que a *praxis*, ciência prática se opõe à *poiesis*, ciência poética. Isto significa que a *praxis* é interior ao sujeito, é uma actividade que não produz algo diferente do próprio sujeito e não visa um fim diferente da própria acção. Isto é, a *praxis* esgota a sua significação no seu próprio exercício, na acção propriamente dita. Por sua vez, a *poiesis* projecta-se para o exterior do sujeito, pois é um produto do domínio do fazer. Por seu lado, Ricoeur enfatiza que toda a acção engloba, em alguma medida, a *praxis* e a *poiesis*. Parece claro que, pelo menos, toda a *poiesis* é consequência da *praxis* do sujeito³⁸.

Se a *praxis* tem um fim em si mesma e toda a acção tende para um fim último, isso significa que a escolha tem que ser adequada aos ideais de vida de cada um. Contudo não significa que as escolhas iniciais não sejam rectificadas, em certo sentido, pela reflexão pessoal e pela análise reflectida da acção e da própria realidade entretanto experienciada. A escolha é quase sempre um compromisso frágil, não entre o bom e o mau, mas entre o mau e o menos mau ou o possível. Um estudante pode, por exemplo, mudar de curso por concluir que a sua vocação ou o seu gosto pessoal, assim como os seus objectivos, não se realizam nesse curso e na futura profissão. Assiste assim ao sujeito a legitimidade de reformular, pelo menos, algumas das suas decisões.

A *vida boa*, pela sua autenticidade e por ser conduzida pelo próprio com sabedoria, conforme os princípios éticos que defende para si e, por serem bons, os torna desejáveis e extensivos aos outros, passa a ser uma vida concluída, plenamente realizada. A felicidade é, assim, um elemento indissociável da *vida boa*.

³⁷ Figueiredo, A. – *Ética e formação em enfermagem*, p. 43.

³⁸ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 207.

Na narrativa de uma vida, a *vida boa* consiste no enraizamento biológico da vida e o homem global, enquanto lança sobre si mesmo um olhar de apreciação. Uma vida não reflectida, não examinada, não pode ser, sob a perspectiva ética, digna desse nome³⁹.

Assim, a narrativa situa-se numa posição de junção da teoria da acção e da teoria moral, sendo, por isso, uma transição entre a descrição e a prescrição. Daí o interesse da identidade narrativa, na esfera prática, não apenas para as acções simples, mas também para as acções complexas e problemáticas. Com efeito, são as acções complexas “(...) que são representadas por ficções narrativas ricas em antecipações de carácter ético”⁴⁰. O poder da narrativa, no âmbito da *vida boa*, e emergente da identidade pessoal, é essencial para a interpretação das acções do sujeito e dos eventuais fenómenos que lhe dão origem. Assim, narrar, segundo Ricoeur, “(...) é desenvolver um espaço imaginário para experiências de pensamento em que o julgamento moral se exerce de um modo hipotético”⁴¹.

Por outras palavras, “A ideia de unidade narrativa de uma vida assegura assim que o sujeito da ética não é diferente daquele a quem a narração destina uma identidade.”⁴² Sartre chama projecto existencial ao plano de vida, de carácter voluntário, mas Ricoeur entende que a noção de unidade narrativa entrelaça as intenções, as causas e os acasos que ocorrem na narrativa. Em toda ela o homem aparece como sofredor, quer activo quer submetido às circunstâncias da vida, em que a fragilidade do agir humano é perfeitamente visível⁴³.

Em matéria de conteúdo, “(...) a ‘vida boa’ é, para cada um, a nebulosa de ideais e de sonhos de cumprimento com respeito à qual uma vida é considerada mais ou menos realizada ou irrealizada. É o plano do tempo perdido e do tempo reencontrado”⁴⁴.

Como já referi, tudo se passa na *praxis* do sujeito e na sua capacidade de avaliação das suas acções. É, assim, fundamental que o sujeito observe uma prática incessante de autocrítica e interpretação da acção e de si mesmo, apara assim adequar o desejo do melhor para si e as suas escolhas preferenciais. De facto, entre a perspectiva da vida boa e as escolhas específicas, há uma espécie de círculo hermenêutico, pois tudo oscila numa dinâmica entre a ideia de vida boa e as decisões mais estruturantes da existência humana⁴⁵.

Tudo se passa como se fosse um *texto*, o todo e as partes dão um sentido de unidade e

³⁹ *Ibidem*, pp. 209-210.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 200.

⁴¹ *Ibidem*, p. 200.

⁴² *Ibidem*, pp. 209-210.

⁴³ *Ibidem*, p. 210.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 210.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 210.

A vida autêntica: para si e para o Outro coerência. Por seu lado, a ideia de interpretação projecta a significação de si para o outro. “Interpretar o texto da acção é para o sujeito interpretar-se a si próprio.”⁴⁶ No plano ético, a interpretação de si converte-se em estima de si e esta espelha-se no destino da interpretação.

A vida autêntica não se consegue como uma dádiva. É preciso iniciativa, esforço e dedicação. O caminho para o bem, para a felicidade visando a perfeição, é uma árdua tarefa, não apenas pelos limites pessoais, mas também pela reciprocidade do outro e pela vivência sociocultural. Surgem, pois, os dilemas e a fatalidade, o trágico e a violência. Nessa medida, e num primeiro momento, é necessário a passagem da ética à moral para, num segundo momento, se assim for necessário, se efectivar o retorno da moral à ética. Este facto decorre dos dois requisitos já enunciados: a universalidade da ética e o constrangimento da moral.

A solicitude é a segunda componente da perspectiva ética. É, por assim dizer, uma propensão do sujeito para ir ao encontro do outro, ao diverso de si, por forma a promover a realização do outro, do bem e atingir a felicidade. Numa dinâmica de reciprocidade, o sujeito, considerado um *si* porque foi tingido de reflexividade ao passar pelo outro, também se realiza e atinge o bem. O outro, nesta medida, pode ser o singular, como no caso da amizade e da relação face a face, ou a pluralidade, em que a solicitude entra na esfera pública, ou seja, no domínio da justiça. Assim, como se verá a partir daqui, a solicitude é um elemento essencial em toda a relação interpessoal, nos domínios privado, público e institucional. Ou seja, não apenas no que concerne ao princípio ético, mas também à norma moral e à lei.

Parece não haver dúvida, contudo, que a solicitude, apesar das contrariedades, visa um acolhimento muito próprio e singular, como acontece em situações de doença ou de grande vulnerabilidade. Nesta medida, o sujeito é possuidor de uma ética substantiva e de sentimentos éticos relevantes, em que só considera a sua existência como um bem, se essa ideia for extensiva aos outros. Não há, pois, indiferença ética, e as pessoas estão em primeiro lugar⁴⁷. Infere-se, assim, que a solicitude oscila numa dialéctica permanente do si. Para além disso, “A solicitude dá como comparação de si um outro que é um rosto (...)”⁴⁸, no sentido forte levinasiano, aspecto a ter sempre presente.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 211.

⁴⁷ Esta adesão e vinculação ao outro é visível nos exemplos clássicos da parábola do Bom Samaritano, na acção ético-política de Aristides de Sousa Mendes e da vida dedicada ao outro da Madre Teresa de Calcutá. Ao nível político, na globalidade, a atribuição do prémio Nobel da Paz pode considerar-se um reconhecimento da solicitude dos homens bons.

⁴⁸ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 236.

A terceira componente da perspectiva ética é a justiça, e ocorre predominante no domínio das instituições justas. De facto viver bem envolve o sentido da justiça, o que implica também a noção do outro. De igual forma, para Levinas a justiça é exercida pelas instituições, estruturas inevitáveis numa sociedade, e defende que a justiça “(...) deve ser controlada pela relação interpessoal inicial”⁴⁹. A justiça exige igualdade, movimenta-se de acordo com a intensidade ética subjacente, mas requer uma aplicabilidade prática nos termos da norma e da lei. É, por isso, em traços gerais, sensível à moralidade social, à cultura das instituições humanas e à perspectiva político-jurídica. Assim, por razões metodológicas, será analisada progressivamente neste capítulo.

O ideal ético, ao resultar da subjectividade individual, e radicado no desejo, pode induzir o perigo de algum relativismo. Nessa medida, é necessário que o ideal ético seja incorporado ao plano moral, isto é, a ética deve passar pela moral para a sua aplicabilidade prática. Ricoeur, a este propósito, afirma que esta necessidade advém da problemática do mal:

“(...) é por causa da *violência* que é preciso passar da ética à moral. Quando Kant diz que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, pressupõe que a relação espontânea do ser humano ao ser humano é, precisamente, a exploração. Esta está inscrita na própria estrutura da interacção humana.”⁵⁰

No entanto, a interacção humana não ocorre sempre um plano de confrontação ou cooperação entre sujeitos com igual poder. É preciso, então, ter em conta uma situação assimétrica em que o sujeito exerce um *poder sobre* o outro, tornando-o vítima da sua acção. A interacção considera-se patológica, pois o poder de uma vontade impõe-se à vontade do outro que é considerado inferior, logo no plano lábil da fragilidade. É o caso do assassinio, a tortura, a violência, a coacção e o constrangimento psíquico, a violação, entre outros. São figuras do mal que marcam indelevelmente a existência humana⁵¹.

Ricoeur entende que o termo “poder” é revestido de extrema ambiguidade. Distingue, por isso, três aspectos para melhor compreensão do termo “poder sobre”. Assim, o *poder fazer* é a potência do agir, isto é, a capacidade que o sujeito tem de se constituir autor da sua acção, em conformidade com todas as circunstâncias. O *poder em comum*, por seu lado, é a

⁴⁹ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 81.

⁵⁰ “(...) *c’est à cause de la violence qu’il faut passer de l’éthique à la morale. Lorsque Kant dit qu’on ne doit pas traiter la personne comme un moyen mais comme une fin en soi, il présuppose que le rapport spontané d’homme à homme, c’est précisément l’exploitation. Celle-ci est inscrite dans la structure même de l’interaction humaine*”. Ricoeur, P. – **Lectures I**, p. 261.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 262. Cf. Vieira, M. – **A vulnerabilidade e o respeito no cuidado ao outro**.

capacidade que os membros de uma comunidade têm de exercer, de forma indivisível, a sua vontade de viver em comum. Neste caso, importa não confundir o poder em comum com a relação de dominação que dá corpo à violência política entre governantes e governados. O *poder sobre* cursa, como atrás referi, entre um sujeito e o outro, em que há a destruição da estima de si, agora visível na condição do respeito de si, pois passou pela norma⁵².

Assim, “O *poder sobre*, enxertado na dissimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro – por outras palavras, o que esse outro sofre –, pode ser considerado a ocasião por excelência do mal de violência.”⁵³ Esta forma, ainda segundo Ricoeur, pode oscilar entre dois limites que vão desde a simples influência, a forma doce do *poder sobre*, à tortura, forma extrema do abuso⁵⁴.

A violência física é uma forma abusiva do uso da força sobre outros, desde a simples ameaça, passando por diferentes graus de constrangimento, até à morte. Há a diminuição ou destruição do poder fazer do outro, logo do exercício da sua vontade, autonomia e liberdade. Neste quadro, a figura da humilhação apodera-se da pessoa, numa caricatura de falsa humildade, pois a destruição do respeito de si é mais do que evidente⁵⁵.

É notória a dimensão crítica do pensamento do autor. Apesar de fazer prevalecer a ideia do bem e da prioridade da afirmação sobre o negativo ou do sentido sobre o absurdo, talvez sensível à realidade histórico-cultural do passado, elabora uma forma de compreensão reflexiva, entre a crítica e a convicção. Sobressai uma inquietação existencial ontológica, devido à presença inexpugnável do mal, que exige uma resposta activa, evitando os limites. Daí as interdições da moral: “Tu não matarás”, “Tu não mentirás”. A interdição moral, neste caso, porque se trata de um limite, como se basta a si própria, não precisa de justificativa⁵⁶. “A moral, neste sentido, é a figura que reveste a solicitude perante a violência e a ameaça de violência”, explicita Ricoeur⁵⁷.

Por sua vez, Henriques entende que “(...) a passagem pela moral não representa o

⁵² Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, pp. 257-258.

⁵³ *Ibidem*, p. 257.

⁵⁴ “A acção humana é sempre um agir sobre um outro que experimenta (sofre) a minha acção e é nessa estrutura que advêm as ocasiões de exercício da violência. Essa ameaça assenta na dissimetria entre agente e paciente, que se pode expressar em violência física visível (tortura, violação, assassinio), ou em captação/destruição da vontade do outro (pela lisonja, pela mentira, pela astúcia...).” Marcos, L. – **Sujeito e comunicação**, p. 89.

⁵⁵ Ricoeur teoriza e problematiza a questão das figuras do mal, situações que fragilizam a *praxis* individual do sujeito ofendido, limitando a consecução da perspectiva da vida boa e feliz. No entanto, a temática não é central nesta investigação, mas decerto essencial como referência do que não se deve fazer no relacionamento humano, no sentido individual, social e político.

⁵⁶ Cf. Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 229.

⁵⁷ “La morale, en ce sens, est la figure que revêt la sollicitude face à la violence et à la menace de la violence”. Ricoeur, P. – **Lectures I**, p. 262.

A vida autêntica: para si e para o Outro empobrecimento da ética, mas a sua contextualização necessária, na cultura e na história, como se fosse uma espécie de *via longa* da vida activa”⁵⁸. Esta contextualização é feita conforme a herança kantiana, embora com rigorosa observância do princípio da universalidade, por forma a diminuir os efeitos da estreiteza da regra. Logo a formulação da norma tem que ocorrer no quadro do *Imperativo Categórico* de Kant: “Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal.”⁵⁹

A solicitude, como especificidade ética da vida boa, emerge da segunda expressão do imperativo enunciado: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.”⁶⁰ Deste modo, há uma grande similitude entre o *Imperativo Categórico* de Kant e a *Regra de Ouro*: “Não faças aos outros o que não gostarias que te fizessem a ti”⁶¹, ou na sua afirmativa⁶². Importa referir que para Kant “(...) a regra só é objectiva e universalmente válida se valer sem condições contingentes e subjectivas, que distinguem um ser racional de outro”⁶³.

No domínio da moral, isto é, da pluralidade e do viver em comum, verificam-se múltiplos impasses práticos. A moral é incapaz de dar respostas a problemas emergentes, demasiado complexos, pois não fazem parte da sua vivência, não estão inscritos na tradição dos *costumes*. É o que se verifica, por exemplo, na maioria das questões bioéticas ou na metamorfose rápida dos comportamentos humanos, na era da globalização, do ciberespaço e da cibercultura. Por outras palavras, a moral é apanhada desprevenida, pois confiou sempre nos usos e nas práticas habituais, não porque as tivesse reinventado ou reformulado, mas simplesmente porque estavam *certas*, sólidas e eram quase indiscutíveis.

Os impasses práticos e as situações dilemáticas ocorrem também quando a regra moral, por alguma razão, não observou com rigor o princípio ético subjacente, o que motiva nas pessoas desconfiança, sensação de desrespeito e injustiça. As normas, quando esvaziadas de conteúdo ético, ou se tornam mudas perante a consciência do sujeito ou entram em conflito

⁵⁸ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 229.

⁵⁹ Kant, I. – **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p. 59.

⁶⁰ *Ibidem*, p. 69.

⁶¹ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 230.

⁶² A *Regra de Ouro* enquadra-se na ética da reciprocidade. Trata-se de um princípio moral presente em muitas religiões e culturas, assumindo o valor de uma regra fundamental. Neste sentido, pode ter relação com aspectos inatos da natureza humana. A *Regra de Ouro* é uma atitude passiva do sujeito, no sentido de não praticar o mal e evitar a violência. São exemplos universais a atitude pacífica de Jesus Cristo e a atitude de não-violência de Mahatma Gandhi.

⁶³ Kant, I. – **Crítica da razão prática**, p. 31.

com essa consciência, operando-se uma ruptura fracturante que dificulta a vertente dialógica da solicitude.

Esta situação, se estivermos atentos, verifica-se com elevada incidência nas instituições humanas que, na ânsia da estandardização de atitudes, comportamentos e formas de fazer e proceder, visando a igualdade, não observam a substância integral dos princípios éticos. A tentativa de harmonização, segundo o princípio da igualdade e da justiça, no sentido da universalização, cria situações ambíguas e assimetrias consideráveis nas pessoas, pois ignora ou diversas situações ou situações específicas⁶⁴.

As instituições humanas, tendo ainda por orientação as componentes da perspectiva ética, devem ser revestidas do sentido da justiça, para que eu e o outro possamos viver segundo a dinâmica da *vida boa*. Com efeito, “(...) o viver bem não se limita às relações interpessoais, mas estende-se à vida das *instituições*”⁶⁵. Por seu lado, a justiça revela traços éticos que não estão contidos na solicitude, mas sim uma exigência forte de *igualdade*. Se a instituição aplica a justiça, a igualdade assume-se como o conteúdo ético dessa mesma justiça.

A instituição é o lugar da aplicação da norma, da lei e da justiça, tendo por referência a ideia de igualdade que reveste de conteúdo ético o sentido da justiça. Surge, assim, uma nova ideia do si, “(...) a do cada um: a cada um o seu direito”⁶⁶. A ideia de instituição, por outro lado, assenta sobretudo nos costumes comuns e não nas regras constrangedoras.

Assim, Ricoeur entende que “A *igualdade*, (...) é para a vida nas instituições o que a solicitude é nas relações interpessoais.”⁶⁷ A igualdade dá como comparação de si um outro, ou seja, *cada um*. Nota-se aqui, no carácter distributivo do cada um, o plano ético pela presença da solicitude, uma vez que esta tem as pessoas como insubstituíveis. Por sua vez, a justiça acrescenta algo mais à solicitude, pois a igualdade aplica-se a toda a humanidade.

Não é de surpreender que o próprio Direito, pelas razões que já evoquei, seja também ultrapassado, sobretudo na feitura de uma determinada lei sobre um problema emergente. Se o Direito *confia* na atitude ética e no poder conciliador da moral, pelo constrangimento da

⁶⁴ No contexto das instituições de saúde, uma situação típica é, por exemplo, o horário das visitas aos doentes. É estranho, por exemplo, que serviços similares em instituições diferentes tenham procedimentos radicalmente diferentes: uns admitem visitas, embora com regras muito estritas; outros, proíbem. Há ainda os casos em que o horário da visita é, ou tem sido, meramente administrativo, sem olhar à verdadeira situação do doente, dos profissionais de saúde e do cidadão em geral. No entanto, num contexto similar, e apesar de dificuldades logísticas, tem havido um esforço considerável para possibilitar, nos serviços de Pediatria, a presença do pai ou da mãe. O mesmo se passa nos serviços de Obstetrícia, em que o pai deve estar presente, para o exercício de uma parentalidade plena.

⁶⁵ Ricoeur, P. — **O si-mesmo como um outro**, p. 227.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 227.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 236.

tradição e dos costumes, não pode estar alheio aos fenómenos que emergem das instituições e da sociedade em geral, no sentido de regular positivamente, pela regra obrigatória, novas práticas que, de algum modo, criam uma tensão grave na vida social. Mas, na linha de Hannah Arendt, é preciso entender muito bem a distância que separa o *poder-em-comum* da *dominação*. Nesta medida, a ética, no viver em comum, tem ainda a primazia sobre os constrangimentos dos sistemas jurídicos e políticos⁶⁸.

No domínio da pluralidade, isto é, agir não com o “tu”, mas com os “outros”, indicia o critério da *duração*. É a instituição que cede ao poder essa dimensão temporal que, por sua vez, não se refere ao passado, à tradição, à própria fundação, mas sobretudo ao futuro, à ambição da continuidade no tempo, por forma à sua permanência⁶⁹.

Neta medida, o poder, na sua estrutura fundamental, mesmo quando equilibrado por uma autoridade que o fundamente, “(...) é ele, como querer e agir e viver junto, que traz à perspectiva ética o ponto de aplicação da sua indispensável terceira dimensão: a justiça”⁷⁰. Assim, o sentido da justiça emerge do plano ético e teleológico, e não tanto do plano moral e deontológica, embora haja opiniões divergentes. Apesar de tudo, de algum modo, Rawls, na *Teoria da justiça*, intui um traço teleológico ao introduzir o vocábulo “virtude”, enunciando que “A justiça é virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade o é para os sistemas de pensamento.”⁷¹

A justiça, segundo Ricoeur, tem assim dois lados: o *bom*, que se relaciona com a extensão das relações interpessoais no seio das instituições; e o *legal*, que se relaciona com o sistema judiciário, cuja lei é coerciva e obrigatória⁷². Nesta investigação, é a ideia do *bom* que é objecto de análise.

É preciso referir, embora sem entrar em pormenores sobre conceitos de justiça, e formas precisas do que é justo e injusto, que a ideia de justiça distributiva, que remonta a Aristóteles, deve ser observada pelas instituições humanas. A perspectiva ética está sempre subjacente à tomada de decisões da instituição. É dispensável que se erga um muro entre a pessoa e a sociedade, o que iria impedir a transição do plano interpessoal ao plano societal. “Uma interpretação distributiva da instituição contribui para abater esse muro e assegurar a

⁶⁸ Se este princípio tivesse sido observado não teríamos os horrores do holocausto nem, actualmente, os atropelos sistemáticos aos direitos humanos, não apenas em países com desenvolvimento precário, mas também – o que é muito grave –, em países que reclamam para si a guarda da liberdade e da democracia.

⁶⁹ Cf. Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 229. É de notar também que esta problemática se enquadra no conceito de *vita activa*, de Hannah Arendt.

⁷⁰ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 231.

⁷¹ Rawls, J. – *Uma teoria da justiça*, p. 27.

⁷² Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 231.

A vida autêntica: para si e para o Outro
coesão entre os três componentes individuais, interpessoais e sociais do nosso conceito de perspectiva ética.”⁷³

Retomando a problemática do *poder-em-comum* e da *dominação*, porque no plano moral a resolução da situação é insolúvel, importa que a moral faça um caminho inverso e retorne à ética, ou seja, aos princípios universais. Se no formalismo ético kantiano o conflito entre os deveres não era admissível, no pensamento ético ricoeuriano, pelo contrário, as situações dilemáticas são possíveis, devido ao carácter limitativo da norma, em face do ideal de universalidade⁷⁴.

O exemplo típico, a este propósito, é *Antígona*, em que o dilema é vivido de uma forma radical e sumamente trágica⁷⁵. É preciso, assim, um retorno à perspectiva ética do ideal da vida boa para superar as situações dilemáticas. A intenção é relançar um outro olhar sobre a situação, num processo de decisão que vai passar, mais uma vez, pela deliberação e escolha. Mas, como já referi, a escolha é sempre um compromisso frágil, sobretudo quando a opção é entre o mal e o pior. No entanto, todo o processo é imbuído de esperança, remetido para um tempo futuro. Com efeito, “(...) toda a acção humana se desenrola no horizonte do trágico, sendo isso que faz, simultaneamente, a sua grandeza e os seus limites”⁷⁶.

Henriques sublinha que o aspecto paradigmático, neste caso, será o confronto entre o carácter universal dos direitos humanos, em todo o mundo, e a defesa e preservação das diferenças culturais, como referencial axiológico inalienável. É nesta problemática que Ricoeur, na dinâmica da *praxis* e no sentido trágico da vida, procura a articulação entre a universalidade e a historicidade⁷⁷.

No entanto, este sentido trágico que decorre da conflitualidade das normas, no regresso à ética, é esbatido tendo em conta a perspectiva da *sabedoria prática* ou *sabedoria de julgar ou de apreciação* (sabedoria prática ou prudência). Em vez de uma solução trágica, roçando o limite, deve obter-se, pelo menos, uma solução de compromisso assente na negociação. Neste quadro, a imaginação tem uma proeminência significativa, na perspectiva da *praxis*. A imaginação é, por natureza, do domínio da racionalidade, em alguma medida é desejante, pelas espirais que injecta no futuro, na busca de soluções possíveis. Nada limita a

⁷³ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 235.

⁷⁴ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 230.

⁷⁵ Cf. Sófocles – **Antígona**.

⁷⁶ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, p. 230.

⁷⁷ *Ibidem*, pp. 230-231.

A vida autêntica: para si e para o Outro
imaginação, pois é-lhe inerente a criatividade e a inovação, e não está constrangida pelo exterior, pois é um fenómeno próprio do pensamento do sujeito e da sua consciência⁷⁸.

A imaginação vai para além do conhecimento, e no seu exercício o sujeito é capaz de pensar na possibilidade de novas soluções, outras formas de viver e de interagir. Assim, constitui-se como um valor no contexto da vida prática, pessoal, interpessoal e colectiva. “No caso particular dos dilemas do agir, é a imaginação de cenários possíveis de saída que alimenta o papel da *sabedoria de julgar ou de apreciação*, em cada situação.”⁷⁹ Um ponto de vista centrado na moral não permite a abertura de um vasto leque de possibilidades. Assim, a subjectividade, não se assume por inteiro. Mas a perspectiva ética, repleta de desejo, promove a imaginação na busca incessante do novo e do diferente. Trata-se, pois, da imaginação e não da vontade, pois antes da escolha o sujeito abre-se a novas possibilidades.⁸⁰

Este fio poético da imaginação possibilita redesenhar a realidade, obter novas significações, fora do constrangimento que caracteriza a norma e o *costume*. É aqui, para Ricoeur, que reside a esperança de que o retorno da regra ao princípio que lhe dá forma, em face do conflito iminente, possibilite o entendimento e a crítica de cada situação, visando uma solução, sempre frágil. Assim, não é apenas a ambição e a inovação que ganham outro espaço, mas a questão da utopia adquire pleno sentido.

Com efeito, a utopia “(...) não aponta para um futuro desligado, que recusa o passado e o presente, mas quer ser, no presente, uma maneira livre e não repetitiva de viver o passado, abrindo-se a um futuro possível, dentro da dialéctica entre tradição e inovação”⁸¹. O desejo de desatar nós, que à primeira impressão parecem herméticos, é próprio da espontaneidade do ser humano. Neste sentido, também que a fenomenologia e o existencialismo entendem que o auto-conhecimento assenta sobre a experiência pessoal subjectiva, na acção do sujeito e que se inscreve num futuro. Na dinâmica do agir a ideia de *promessa* é a figura representativa da ética e configura um modelo da acção humana, aspecto a analisar mais à frente nesta investigação.

A vida autêntica é eticidade. Esta, por sua vez, não é uma abstracção, é antes a pessoa humana na sua totalidade. Contudo, no seu agir, o homem depara-se com o mistério, algo que o transcende, o que faz com que a eticidade transcenda também o próprio homem.

⁷⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 230-231.

⁷⁹ *Ibidem*, p. 231.

⁸⁰ Cf. *Ibidem*, p. 231.

⁸¹ *Ibidem*, p. 232.

Assim, toda a pessoa humana é habitada por uma eticidade indissociável da sua natureza, pois só quem observa a ética se pode desenvolver como pessoa, alcançar o bem e atingir a felicidade. Nessa dinâmica, a pessoa torna-se cada vez mais perfeita, pois realiza-se agindo e exercendo a sua liberdade e autonomia. Esta *praxis* ocorre, em primeiro lugar, na sua interioridade, no âmago da sua consciência, direcciona-se para o tu (outro singular), e para ele (outros sociais). O sujeito que não é capaz de se modificar pelos seus actos, também não se realiza plenamente como pessoa, nem é capaz de entrar em relação plena com os outros.

Nesta relação, é preciso uma cultura integral para um homem integral, à maneira grega, em que a sua autenticidade seja a pedra angular. A ética porque é paixão e dela emerge o amor e a nobreza dos sentimentos humanos, adquire uma relevância essencial. Ao sustentar-se numa *praxis* que não reduz o outro a um objecto, seja ele de posse ou de domínio, respeita o outro na sua alteridade e nas diferenças que não tendem para o afastamento mas para a proximidade. E porque os valores adquirem uma presença tangível na *praxis* e no itinerário da *vida boa*, o sujeito busca a plenitude e a perfeição. A estética deve estar presente, pois a paixão e o desejo são ainda o espaço que abrem o sujeito ao belo e a todas as formas de arte e impulsam o homem para a criação⁸².

Por isso, André enfatiza que a *razão pática* ou sensível é primordial para o sujeito ser activo e singular, para compreender o mundo e melhorar a sua existência na contemporaneidade. A *razão pática* é “(...) a razão do corpo e dos sentidos, porque só a razão do corpo e dos sentidos é uma razão aberta à paixão, uma razão que sabe o peso do pensamento, uma razão que sabe também sentir, sofrer, desejar, ter prazer e alegrar-se”⁸³. Nessa medida a *razão pática* é a razão dos afectos que põe o sujeito em acção e lhe dá disponibilidade e abertura ao outro.

“Já alguma vez pensámos que tudo o que somos se manifesta pelo nosso corpo? Tanto as nossas acções, os nossos movimentos, o nosso olhar, como também a transparência do que M. Ponty chamaria a nossa ‘chair’. Todo este conjunto que é o nosso corpo subjectivo, diz realmente o que nós somos.”⁸⁴

A eticidade emerge nessa relação dialogal com o outro, através da linguagem, dos gestos, do silêncio e de todas as potencialidades simbólicas que permitem a expressividade do corpo. A comunicação em geral e a própria linguagem do corpo são essenciais para a permuta de mensagens e a sua compreensão nas relações interpessoais.

⁸² Cf. André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 168.

⁸³ *Ibidem*, p. 169.

⁸⁴ Nunes, E. – Para uma ontologia do corpo subjectivo [Em linha].

II. 2. PALAVRA, LINGUAGEM E COMUNICAÇÃO

Nos fios telefónicos as aves alimentam-se de palavras.

J. G. Ferreira

O homem é o único ser que possui a palavra. Pela voz, que expressa a palavra, o homem é capaz de indicar uma sensação de prazer, dor ou sofrimento, que também estão presentes nos animais. Contudo, o discurso é exclusivo do homem, torna claro o sentido e intencionalidade do seu agir. Perante os outros seres vivos, o homem tem singularidades: apenas ele sente o bem e o mal, o justo e o injusto. É a partir daqui que se constitui a família e a comunidade¹. Ou seja, o homem é o único ser portador de consciência moral e o lugar, por excelência, da ética.

A palavra é a centralidade da linguagem e da comunicação; é a manifestação humana que melhor revela “(...) a estrutura dialogal e interpessoal da existência (...)”². Pelo acto da fala, a palavra reveste-se de polissemia, de sentido e de significação. O mundo sofre uma metamorfose e adquire um rosto humano. Essa humanização é tangível nos objectos tocados pelo homem. Por conseguinte, a palavra é a expressão do pensamento e intima o sujeito à comunicação, isto é, à relação com o outro. O homem humaniza-se na palavra, pois, pois não podemos negar a palavra ao outro.

Em qualquer situação, seja ela muito ténue ou limite, em que a angústia e o desespero opacificam a própria realidade corpórea do sujeito, a palavra tende a emergir, mesmo que não seja verdadeiramente expressa. É uma forma de apelar à sua própria intimidade e ao desejo de desvendar o outro. Como refere Zambrano, “O conhecimento puro, que nasce na intimidade do ser, e que o abre e o transcende, ‘o diálogo silencioso da alma consigo mesma’ que busca

¹ Aristóteles. **Política**, Liv. I, Cap. 2, p. 7.

² “El outro se impone por sí mismo, irrumpe en mi existencia. El otro no existe porque yo me haya puesto a pensar y a demostrar su existencia.” Gevaert, J. – **El problema del hombre**, p. 47.

ainda ser palavra, a palavra única, a palavra indizível; a palavra libertada da linguagem.”³ Mas as palavras, na sua origem, não são possíveis sem o corpo e a sua temporalidade, o desejo e a acção do sujeito. Com efeito, “O corpo constitui-se num meio de comunicação primordial, institui o âmbito mais originário da intersubjectividade e da abertura e relação com o mundo e com o outro.”⁴

As palavras narram a história de cada pessoa e da humanidade. Por vezes, narram apenas um instante, uma cena arrancada a uma história de vida. Com as mesmas palavras se contam histórias diferentes: basta entrelaçá-las, mudá-las de posição, abrir ou fechar as vogais (sotaque), alterar a entoação, o timbre da pronúncia, ou até os sinais imbricados na raiz biológica. Mas também as palavras ganham significado, por excelência, no rosto e na sua multiplicidade de expressões; ou nos gestos do corpo, dos braços, das mãos⁵. Sim, que as mãos conhecem o mundo, por isso são palavras, tempo e história.

E qual a razão? Porquê esta metamorfose das palavras? “O segredo está em os seus sons serem diferentes uns dos outros e se encadearem, tais diferenças dão sentido aos sons.”⁶ A palavra irrompe do pensamento, liga o sujeito ao mundo, à inovação e à criatividade. Anima a minha relação com o outro, pois “Uma palavra nova é como uma semente viçosa lançada à terra no campo da discussão.”⁷

As palavras, só por si, tendem para uma limitação subjectiva, dispersam-se e podem perder-se. Remetidas a si próprias, quase nada significam, quase nada dizem. É preciso que o *sentido* das palavras caiba num universo conceptual, numa gramática estruturada em signos e códigos linguísticos. E assim as palavras fazem a Língua, para um estilo, e assim se universalizam, sendo o elemento essencial da cultura humana⁸.

Nesta medida, a Língua, qualquer que seja, permite manifestar e expressar a realidade do Eu. É, em simultâneo e por excelência, um instrumento de comunicação e conhecimento do Outro. Por isso, é necessário que cada um conheça os códigos linguísticos e culturais usados, para um completo entendimento das mensagens. O desconhecimento dos códigos e signos linguísticos impossibilita, pelo menos em parte, a comunicação e a consequente

³ “*El conocimiento puro, que nace en la intimidad del ser, y que lo abre y lo trasciende, “el diálogo silencioso del alma consigo misma” que busca aún ser palabra, la palabra única, la palabra indcible; la palabra liberada del lenguaje.*” Zambrano, M. – *Claros del bosque*, p. 58.

⁴ Soares, M. – *Expressões do corpo*, p. 35.

⁵ Cf. Merleau-Ponty, M. – *Fenomenologia da percepção*, p. 209.

⁶ Belo, F. – *Linguagem e filosofia – algumas questões para hoje*, p. 11.

⁷ Wittgenstein, L. – *Cultura e valor*, p. 14.

⁸ Cf. Madison, G. – *La phénoménologie de Merleau-Ponty*.

interpretação da mensagem. Aliás, se esse desconhecimento for total, pode configurar-se um quadro demasiado subjectivo à luz da cultura individual, ocorrendo interpretações erróneas, mesmo que se apreenda algo mais além da própria língua⁹.

Na verdade, a língua está para além de cada pessoa, pois é a componente social da linguagem. Assim, não é possível a cada um criar ou modificar os códigos do sistema conhecidos por todos. No entanto, em certos momentos, a língua evolui pela pressão dos falantes ou de regras que os especialistas introduzem no sistema linguístico. Eco explicita que “A Língua é o sistema dos elementos e das regras que permitem o articular-se de signos significativos. A Fala é o acto concreto no qual o falante utiliza as leis da Língua.”¹⁰

Nessa medida, a língua adquire uma importância decisiva na teia das relações humanas, de qualquer espécie, sendo a matriz para a compreensão do mundo, assimilação de uma cultura e dos seus valores. Tendo em conta a sua centralidade, a língua permite a criação e continuidade da própria cultura mãe, a manifestação das capacidades abstractas e simbólicas do homem e a sua descentração para o mundo e na direcção do Outro, num diálogo permanente. A língua é cultura, está marcada pela cultura e forma parte dela, é a marca indelével de todas as sociedades. Em síntese, sem língua não há cultura, pois a língua é “(...) um espaço onde todos os saberes se cruzam e se estruturam”¹¹.

Os códigos linguísticos, em si mesmo são vazios, se não colocados em acção no contexto da linguagem humana. Esta, com efeito, porque mais abrangente e totalizante, na sua dimensão verbal e não verbal, mas centrada no domínio da língua, “(...) constitui o fundamento de todas as sociedades e é a forma mais excelsa que tem o ser humano para se relacionar com o seu semelhante”¹². Com efeito, a não percepção dos códigos linguísticos nem o recurso a outras dimensões da linguagem, tornariam a língua absolutamente vazia, incapaz de expressar qualquer mensagem, a não ser nada dizer.

Na era da comunicação sem corpos, em que um conjunto de redes parece autoalimentarem-se de informação, em múltiplas direcções, entrelaçando-se em diferentes culturas, o homem terá que conhecer múltiplos códigos linguísticos, no todo ou em parte, para

⁹ A história está repleta de situações concretas. Repare-se, por exemplo, na importância que os navegadores portugueses, nos séculos XY e XVI, davam aos intérpretes, nomeadamente na África e na Ásia. A chegada dos portugueses ao Japão trouxe, por certo, muitas perplexidades, pois o sistema linguístico era muito diferente, assim como os hábitos sociais e a cultura.

¹⁰ Eco, H. – **O signo**, p. 86.

¹¹ Corredoira, T. – “A aprendizagem da Língua estrangeira como um processo de conhecimento do Outro”. p. 408.

¹² *Ibidem*, p. 408.

encontrar um sentido comunicativo¹³. Como sabemos, neste contexto tecnológico, os vectores da linguagem não verbal, por impossibilidade *física* óbvia, não promovem a compreensão da mensagem escrita¹⁴.

Merleau-Ponty não deixa dúvidas quando afirma: “A fala é um verdadeiro gesto e contém o seu sentido, assim como o gesto contém o seu. É isso que torna possível a comunicação. Para que eu compreenda as falas do outro, evidentemente é preciso que o seu vocabulário e a sua sintaxe ‘já sejam conhecidos’ por mim.”¹⁵

A profusão e aglomeração de meios de comunicação podem gerar um efeito confuso e perverso para o cidadão. Por esta via, a aventura do encontro humano dá lugar à aventura linguística, ao encontro de línguas. Martinell refere que “Na actualidade as línguas, as vozes, deslocam-se sem corpos, são projectadas para um mundo exterior que se torna reduzido porque não podemos experimentar a sua espacialidade (...).”¹⁶ No entanto, experimentar a espacialidade deve implicar o encontro – esse encontro não “reduzido” aos signos linguísticos, mas centrados no rosto do Outro, das suas vivências e da sua historicidade, da sua realidade sociocultural. É a percepção da diferença entre mim e o Outro que me torna mais completo, consciente e conhecedor da minha própria espacialidade¹⁷.

A língua e a cultura não bastam, só por si, para construir um homem. É preciso que o homem se abra, numa atitude interventiva, a esse mundo já “construído” para assim se (re)construir a si próprio e se projectar no futuro. Ou seja, uma atitude de passividade é redutora, não apenas para si próprio, mas também para os outros. A aprendizagem e o ensino implicam exactamente essa abertura, uma troca entre mim e o Outro, uma envolvimento de dois

¹³ Não é por acaso que algumas Línguas, particularmente o Inglês, são intimadas a uma universalidade que, há escassas décadas, talvez ninguém adivinhasse. Não é estranho a esse facto o processo de globalização em curso, em todas as dimensões da existência humana, assumindo-se a Língua como o elemento nuclear, unificador e de suporte. Se a Língua assenta numa cultura, e se essa cultura é diferente de sociedade para sociedade, como pode uma determinada Língua assumir esse protagonismo histórico e consequente eficácia global? Talvez por se tratar de uma segunda Língua que, dentro da diversidade de um mosaico de culturas, evidencia o essencial, utilizando ferramentas básicas, mas altamente eficazes. Por outro lado, as sociedades não são entidades monolíticas, mas evoluem também umas com as outras, esbatendo diferenças e, possivelmente, num futuro sempre em construção, tendem a construir um paradigma comum, assente na interculturalidade.

¹⁴ Atente-se, no entanto, para o conjunto de recursos tecnológicos e processuais que tornam a imagem fixa e animada um acessório essencial para o melhor entendimento da mensagem escrita. São exemplo as imagens disponíveis, para inserção, nos sítios da Internet e no correio electrónico, capazes de transmitir estados emocionais. A imagem não “vale mais do que mil palavras” se a pessoa desconhece o conjunto de signos e códigos que fazem emergir o seu significado ou significação. Ao contrário, na posse desses elementos, a imagem, se bem utilizada, é formal e materialmente eficaz, porque é ela própria a síntese gestaltista das palavras, tornando os signos facilmente interpretáveis.

¹⁵ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 249.

¹⁶ “Hoy las lenguas, las voces, se desplazan sin los cuerpos, son proyectadas hacia un mundo exterior que se vuelve reducido porque no podemos experimentar su espacialidad (...).” Martinell, E. *apud* Corredoira, T. – “A aprendizagem da Língua estrangeira como um processo de conhecimento do Outro”, p. 409.

¹⁷ Cf. Corredoira, T. – “A aprendizagem da Língua estrangeira como um processo de conhecimento do Outro”, p. 410.

mundos jamais circunscritos e limitados. Há, pois, uma transacção de afectos, emoções e sentimentos entre mim e o Outro, que mais não é do que um processo educativo global, como aluno, professor e cidadão. Logo a identidade dos intervenientes deve ser presente ao Outro, exactamente porque traz em si as raízes de sustentação dos referenciais de valores veiculados pela língua e pela cultura. Com efeito, como refere Corredoira, a língua “(...) cristaliza a experiência cultural de um povo (...)”¹⁸. Por sua vez, Habermas afirma que “Apenas na esfera pública de uma comunidade linguística é que o ser natural se transforma ao mesmo tempo em indivíduo e em pessoa dotada de razão.”¹⁹

Nesta medida, a premissa fundamental é que “(...) a comunicação é o processo constitutivo e central de toda a cultura, na medida em que rege o comportamento humano, e de que a percepção do nosso mundo nos é transmitida pela língua materna (...)”²⁰. Por isso, não será excessivo afirmar que a cultura, na sua totalidade, é um processo constituído pela comunicação e linguagem.

Como já referi, o homem é um ser em situação, circunstancial a si e aos outros. Por isso, cada língua possibilita um mundo modelado pelos seus hábitos linguísticos. Tal como a língua não pode ser desgarrada das suas circunstâncias e das características das estruturas socioculturais, também o homem deve conhecer o contexto e os referentes dos códigos linguísticos verbais e não verbais por forma a tornar fluida a comunicação e a interacção com os falantes.

A questão da língua e da comunicação passa, em larga medida, pela ideia de identidade social que coexiste na dimensão da identidade pessoal, que já abordei nesta investigação. O homem está, assim, em permanente situação, aberto não apenas a si próprio mas também à diversidade que o circunda. A identidade social funda-se na perspectiva fenomenológica que “(...) conceptualiza o Eu como vivendo *no* mundo (...)”²¹, imbuída de temporalidade e sendo uma realidade historicamente contextualizada, na perspectiva de Heidegger e Ricoeur. A identidade social é uma constância ao longo do tempo.

“A definição do Eu é assim um projecto sempre em construção e o *dasein* [ser-aí] é conceptualizado como o sentido de um Eu situado que se entende basicamente como uma *narrativa* em que os grupos sociais vão construindo a sua identidade social, o seu Eu-social, por relação a outros Eus-sociais, a outros grupos sociais.”²²

¹⁸ *Ibidem*, p. 410.

¹⁹ Habermas, J. – **O futuro da natureza humana**, p. 49.

²⁰ Corredoira, T. – “A aprendizagem da Língua estrangeira como um processo de conhecimento do Outro”, p. 410.

²¹ Santos, P. – “Território, língua e sangue: recursos estratégicos na construção do Eu vs o Outro – uma desconstrução”, p. 113.

²² *Ibidem*, p. 113.

O lugar onde acontece a cultura, e a coexistência de culturas é sempre um espaço estruturado pela capacidade intelectual humana. Há, por isso, uma ligação íntima entre o Eu e o *lugar*, isto é, entre identidade e espaço-tempo.

“Um lugar é sempre uma especificidade locacional-temporal, característica que sublinha o carácter fenomenológico do conceito: os lugares não são nunca cartografia, mas sim vivências, experiências: aos lugares damos nomes, aos lugares sentimo-nos emocionalmente ligados por atracção ou repulsa.”²³

Não é estranho, assim, que a estreita relação entre identidade social e espaço seja inerente à criatividade do pensamento humano e à sua imaginação cartográfica, como ocorreu, por exemplo, na Europa do século XV. Uma língua não existe num espaço vazio, mas está sempre presente num *lugar*, pois o lugar é sempre vivido, mesmo que não seja habitado. A identidade social refere-se sempre a um espaço concreto e a um certo número de pessoas. Mas a identidade pessoal, isto é, todos os traços objectivos do corpo e a subjectividade do sujeito assentam numa estrutura espacial concreta. Nesta medida, como refere Santos, “O corpo humano torna-se o lugar concreto e o lugar metáfora da objectificação do Eu e do Outro.”²⁴ A língua coexiste assim numa encruzilhada do território e do corpo, pela especificidade das formas comunicativas humanas.

Por outro lado,

“A língua é normalmente um dos marcadores de identidade e de pertença mais fortes, não só porque condiciona de modo objectivo a capacidade de comunicação entre indivíduos, mas também porque, nomeadamente no caso das línguas maternas, implica um processo de socialização partilhado, com o que isso implica de partilha de mundo-visão (...) e partilha mesmo de sistemas de pensamento.”²⁵

Todavia a identidade social não é uma realidade imutável, mas absolutamente processual e relacional, apesar de muitas vezes, até por opção ou interesse político, aparecer com algo fixo e constante. Assim, a língua materna “(...) é o lugar do ser e da identidade”²⁶. Fernando Pessoa, neste sentido, não deixa margens para dúvidas ao afirmar “Minha pátria é a língua portuguesa”²⁷.

²³ *Ibidem*, p. 113.

²⁴ *Ibidem*, p. 114

²⁵ *Ibidem*, p. 114

²⁶ Ançã, M. – “«O outro e eu»” – jovens cabo-verdianos em Portugal”, p. 101.

²⁷ Pessoa, F. – **Livro do desassossego**, p. 230.

A cultura é um sistema que contribui para a ordenação e sistematização da realidade, tornando-a significante através dos sistemas representacionais. Os grupos humanos e o próprio sujeito, dão assim um sentido ao universo partilhado e conhecido. As práticas significantes e os sistemas simbólicos fazem emergir os sentidos e os significados que, por sua vez, se assumem como referenciais para o sujeito²⁸. A cultura desdobra-se, assim, em múltiplos vectores, em particular no vector da vida ética, autêntico “modo de vida”, e o vector da linguagem, autêntico agir comunicativo, que por sua vez se ramifica na comunicação linguística (por exemplo, formas de tratamento social), e na comunicação extra-linguística (por exemplo, o gesto, os movimentos do corpo, a expressão do rosto e das mãos, as formas de vestir). Se, como diz Barthes, a “cultura é tudo em nós menos o presente”, isso pressupõe que na linha fluida da temporalidade humana, o homem recria permanentemente a sua percepção dos valores, em sentido global, dando um sentido à sua existência e à existência do Outro.

Esta perspectiva ética da cultura e da comunicação não é, ou não deve ser, estranha aos diferentes profissionais de saúde. Cuidar do outro exige a apreensão e a compreensão do seu mundo. Através do conhecimento dos valores culturais e de algumas regras de convivência social, em concreto, da linguagem, podemos interpretar o universo de elementos que constituem o acto comunicativo que irá favorecer a interpretação e a interacção com o outro.

Com efeito, e em abstracto, “(...) o desconhecimento de uma programação comportamental, implicando tanto a linguagem verbal como a não verbal [códigos linguísticos], impediria, com certeza, o estabelecimento de qualquer tipo de comunicação ou, inclusive, de relações humanas”²⁹. Ou seja, nas situações de fragilidade e vulnerabilidade humana, em concreto, tão próprias da situação de doença, devido ao défice de autonomia da pessoa, esse desconhecimento é ainda mais problemático porque não promove a relação intersubjectiva, a compreensão holística e, eventualmente, pode gerar conflito na decisão terapêutica dos enfermeiros e outros profissionais de saúde

A língua, e em concreto a palavra, não é capaz de expressar toda a carga emotiva que emerge da pessoa, pelo menos em certas situações, pois a mensagem quase sempre está regulada por sinais do domínio do não verbal, tornando indecifrável o significado autêntico. Logo é de extrema importância a descodificação dos signos não verbais, o que pressupõe um

²⁸ Cf. Santos, P. – p. “Território, língua e sangue: recursos estratégicos na construção do Eu vs o Outro – uma desconstrução”, p. 112.

²⁹ Corredoira, T. – “A aprendizagem da Língua estrangeira como um processo de conhecimento do Outro”, p. 410.

conhecimento substantivo dos códigos linguísticos e culturais do Outro e a captação do essencial no processo comunicativo.

Em qualquer processo de educação é necessário compreender as interligações entre a linguagem e a cultura, mesmo que seja apenas num aspecto regional ou local, e o impacto dessa cultura no processo comunicativo e de desenvolvimento pessoal e intercultural³⁰. Neste sentido, deve existir uma disposição de cada um para entender o singular como universalizável e vice-versa, tendo por referência um conjunto de princípios e valores de uma perspectiva ética tolerante, sólida e profundamente humana. O outro é sempre aquele que me está próximo, e se revela num mosaico de tonalidades nem sempre “visíveis”, nem facilmente apreensíveis.

A expressão de Derrida “mais que uma língua” encerra em si uma diversidade de significados e uma multiplicidade de ideias, em relação à própria língua como à língua dos outros. Não deixa de expressar também a ideia de que “(...) uma língua se excede sempre a si própria através dos seus falantes, e também que, **basta de uma língua**, enquanto apelo simultâneo à pluralidade das línguas e a uma língua plural”³¹.

Como já referi, um dos vectores essenciais da cultura é a linguagem. Transpor os traços culturais, deslocá-los do seu lugar próprio para as instituições de saúde, numa dinâmica cuidativa, pressupõe um esforço de abstracção notável e complexo. Desenraizar a pessoa da sua realidade existencial e da magia de tudo o que a envolve, mesmo em situações de crise, exige conhecimento, sensibilidade e uma atitude de abertura e proximidade, não apenas dos profissionais de saúde, mas também da própria pessoa carenciada. Mais uma vez a linguagem, na sua globalidade, permite, por um lado, essa abertura, essa possibilidade; mas, por outro lado, e como já afirmei, pode induzir um fechamento do discurso, um silêncio granítico.

De facto a linguagem emerge do ser, e é uma forma do ser se manifestar. Neste sentido, Eco refere que muitos autores consideram que “(...) o homem não cria a linguagem para dominar as coisas, mas as coisas, a natureza ou o Ser manifestam-se através da linguagem, a linguagem é a voz do Ser, a Verdade mais não é do que a revelação do Ser através da linguagem”³². Eco discorda deste ponto de vista de Heidegger, pois questiona e apaga a semiótica e a teoria dos signos, havendo lugar tão só para a hermenêutica, isto é, tudo

³⁰ Cf. Moreira, G. – “*Becoming the ‘other’; telling the other side of the story*”, p. 163.

³¹ Coelho, O.; Gomes, M.; Cabral, E. – “Surdos e ouvintes, mais que uma língua em cada língua”, p. 377.

³² Eco, H. – **O signo**, p. 103.

reside no homem, não há qualquer convenção³³.

A linguagem é mais do que um instrumento de expressão do pensamento, é um sistema activo que lhe dá uma forma, um sentido específico. Com efeito, “A linguagem fornece ao sujeito a possibilidade de expressar o pensamento. (...) Pensamento e linguagem são mutuamente indispensáveis, já que o primeiro se materializa no segundo e este, por sua vez, tem uma função de significação.”³⁴ Por seu lado, “Piaget admite uma interacção recíproca entre pensamento e linguagem, porque se a linguagem procede de uma inteligência parcial, estruturada, também ela exerce uma acção estruturante sobre a inteligência”³⁵.

É notória a importância da linguagem, designadamente nos processos de educação e aprendizagem das crianças e dos estudantes, não apenas para aqueles que partilham da mesma cultura, mas sobretudo para os que pertencem a culturas diferentes. Não é estranho, pois, que todo o processo se inicie pelo estudo da língua de acolhimento. Moreira explicita muito bem essa *necessidade*, focando o problema em múltiplos vectores. Com efeito, a linguagem faz emergir dimensões nucleares para o desenvolvimento pessoal e uma atitude ética permanente na sociedade. Entre elas salientam-se a identidade e pertença, a percepção de atitudes e estereótipos recíprocos, a energia dos sentimentos e das emoções, os laços e vínculos sociais³⁶. A linguagem é objecto de educação e transmissão social, permitindo ao sujeito organizar o conhecimento que tem de si próprio e do mundo³⁷.

Assim, é essencial compreender a problemática da linguagem e da comunicação. Uma forma de o fazer é através das teorias da comunicação. Neste sentido, dada a proximidade com o modelo deontológico, Habermas é autor da teoria da acção comunicativa. O próprio autor afirma que esta teoria assenta num modelo hegeliano e numa crítica de teorias sociais³⁸. Este filósofo acrescenta que o estudo da linguagem, as suas funções e tudo o que representa para o homem e para o seu mundo, tem sido visto essencialmente sob duas perspectivas³⁹:

a) Frege e a tradição analítica – “(...) função representativa da linguagem e estrutura propositiva de sentenças afirmativas simples (...)” (ênfase: sentença e facto). Os autores usam instrumentos de análise lógica;

b) Heidegger e os filósofos hermeneutas – “(...) analisam a função por meio da qual a

³³ Eco, H. – **O signo**, p. 103. Cf. Reimão, C. (Org.) – **H.-G. Gadamer: experiência, linguagem e interpretação**.

³⁴ Linguagem (psicologia) [Em linha].

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ Cf. Moreira, G. – “*Becoming the ‘other’; telling the other side of the story*”, p. 165-173.

³⁷ Linguagem (psicologia) [Em linha].

³⁸ Habermas, J. – **A ética da discussão e a questão da verdade**, p. 29.

³⁹ *Ibidem*, pp. 51-52.

linguagem comum revela o mundo e procuram encontrar as visões do mundo inscritas nas características da linguagem”. Os autores usam o método da linguística do conteúdo.

Ambas as tendências, segundo Habermas, desconsideram os aspectos do pragmatismo do diálogo que, como defende Humboldt, são o lugar da racionalidade comunicativa. É importante realçar, desde já, que o diálogo é um encontro entre duas ou mais pessoas, com troca de opiniões e pontos de vista, por vezes muito diferentes e irredutíveis, visando o entendimento mútuo.

“O diálogo pressupõe e exige o compromisso firme dos participantes em aceitar a verdade do outro, e a consequente atitude de entender o sentido provisório e de precariedade da própria verdade. Neste sentido, o diálogo parte do reconhecimento da igual legitimidade dos interlocutores e da vontade de compreender e respeitar as razões que fundamentam as diferentes posições, crenças, valores e comportamentos.”⁴⁰

Estar em diálogo é uma procura incessante, não é a tranquila e apagada posse da verdade. Por isso há dignidade na percepção do outro, e entrega da minha parte, da minha verdade e da *minha* experiência de vida. A corporeidade e a temporalidade de cada sujeito, descentra-se e atinge o outro em espirais fluidas que transportam afecto, emoções, razão e fragmentos de histórias de vida. Logo deve haver confiança e sentido forte de reciprocidade, para um efectivo diálogo e comunicação pessoal⁴¹.

A linguagem, na acção comunicativa, é o meio específico que visa o entendimento mútuo, no âmbito sociocultural. Ao contrário da opinião de Habermas, no âmbito desta investigação, não se devem ignorar as “(...) acções não verbais e as expressões culturais”⁴², enfatizando na acção comunicativa os vectores da acção orientada para o entendimento e da acção orientada para a acção consensual (acção e discurso), num quadro de compreensão e cooperação mútua⁴³.

Assim, se uma pessoa agir numa atitude comunicativa, enquanto fala, deve “(...) apresentar pretensões de validade universal e supor que estas possam ser defendidas”⁴⁴. Por

⁴⁰ “*El diálogo supone y exige la voluntad decidida en los participantes de aceptar la parte de verdad del otro, y la consiguiente actitud de provisionalidad o precariedad de la propia verdad. En este sentido, el diálogo parte del reconocimiento de la igual legitimidad de los interlocutores y de la voluntad de comprender y respetar las razones que apoyan las diferentes posiciones, concepciones, valores y conductas.*” Ortega, P.; Mínguez, R.; Gil, R. – **Valores y educación**, p. 31.

⁴¹ Cf. Ortega, P.; Mínguez, R.; Gil, R. – **Valores y educación**, p. 31.

⁴² Habermas, J. – **Racionalidade e comunicação**, p. 10. Neste livro, Habermas procura determinar o papel da razão – esboço de uma teoria comunicativa que aponta para a reconstrução da moralidade e da legalidade do direito. Trata-se da opinião do autor quanto aos problemas filosóficos relativos à verdade, à racionalidade e à acção.

⁴³ Cf. *Ibidem*, pp. 9-10.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 12.

isso, essas pretensões de validade devem ser enunciadas de uma forma *inteligível*; dar (ao ouvinte) *algo* que este compreenda; fazer-se *a si próprio* entender e atingir o seu objectivo de compreensão junto de *outrem*⁴⁵.

Nessa medida, durante todo o processo comunicativo, o falante deve adoptar uma forma de expressão inteligível, no sentido da compreensão mútua. A intenção do falante será comunicar uma proposição verdadeira, para assim o ouvinte “(...) *partilhar o conhecimento* do falante”, devendo este exprimir “(...) as suas intenções *de uma forma verdadeira* (*wahrhaftig*), de forma a que o ouvinte possa considerar o seu discurso credível (ou seja, digno de confiança)”. O falante deve ainda escolher um discurso correcto, quanto às normas e valores permanentes, de forma “(...) a que o ouvinte possa aceitá-lo e que ambos possam, nesse discurso, *concordar mutuamente* no que toca à base normativa reconhecida”⁴⁶.

Logo o objectivo de se atingir um entendimento é:

“(...) chegar-se a uma concordância que termine na mutualidade intersubjectiva de compreensão recíproca, no conhecimento partilhado, na confiança mútua e na concordância entre os ouvintes. A concordância baseia-se no conhecimento das quatro pretensões de validade correspondentes: compreensibilidade, verdade, sinceridade e acerto”⁴⁷.

No entanto, nem sempre é possível obter consenso entre os dois interlocutores, não havendo concordância⁴⁸. É importante a função da interpretação mútua para se obter uma nova definição da situação que possa ser partilhada por todos. Se a tentativa falhar, todo o sistema ficará abalado. Recorre-se então à acção estratégica, o que leva à interrupção de toda a comunicação, ou recomeçando a acção orientada para níveis de entendimento diferentes: o do discurso argumentativo, revendo as situações mais problemáticas⁴⁹.

Toda esta dinâmica enquadra-se na pragmática universal. Para Habermas a pragmática universal é “(...) o programa de estudo que tem por objectivo reconstruir a base de validade universal do discurso”⁵⁰, tendo por função “(...) identificar e reconstruir condições universais

⁴⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁷ *Ibidem*, pp. 12-13.

⁴⁸ Habermas distingue *concordância de entendimento*. Para haver concordância é preciso que os participantes aceitem uma pretensão de validade pelas *mesmas* razões. Por sua vez, o entendimento mútuo pode também ocorrer se um participante entende que o outro, conforme as suas preferências e as circunstâncias, tem razões válidas para si para a intenção que declarou, mas não faz suas as mesmas razões. *Ibidem*, p. 199.

⁴⁹ Cf. *Ibidem*, pp. 13-14.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 15.

de possível compreensão mútua”⁵¹. Uma vez que assenta nos pressupostos gerais da comunicação, será evidente a sua importância para a compreensão da acção comunicativa e do discurso. A teoria da pragmática geral preocupa-se com a reconstrução do sistema de regras que é inerente à capacidade de uma pessoa proferir frases em todas as situações que seja necessário.

“A pragmática universal reclama-se assim reconstrutora da capacidade dos falantes adultos para transmitirem por frases toda uma realidade, de forma a que estas possam assumir as funções pragmáticas gerais de representação, expressão e estabelecimento de relações interpessoais.”⁵²

Trata-se de uma competência comunicativa que se expressa através de alguns aspectos que a hermenêutica estiliza como uma arte, no caso de expressões comparáveis e num contexto semelhante numa língua estrangeira. Habermas acrescenta que uma expressão tem três funções pragmáticas gerais: “(...) representar algo através de uma frase, expressar as intenções do falante e estabelecer relações interpessoais legítimas”⁵³. Por seu lado, o cumprimento dessas funções mede-se segundo as condições da validade, sinceridade e acerto⁵⁴. Por seu lado, a pragmática empírica tem a função de descrição dos actos de fala típicos de um certo meio, que serão objecto de análise segundo a perspectiva da sociologia, etnologia e psicologia⁵⁵.

Quanto às acções e aos actos de fala, Habermas refere que não são a mesma coisa, mas existe uma interligação muito forte entre ambos. A “acção” decorre por intermédio de actividades práticas ou quotidianas, tais como correr, entregar coisas, martelar ou serrar. O “discurso” ocorre “(...) através de actos de fala como ordens, confissões e declarações”⁵⁶.

Num sentido mais amplo, a acção e o discurso denominam-se por “acções”. No entanto, e em primeiro lugar, as acções são simples actividades não linguísticas, nos termos atrás referidos, isto é, actividades propositadas, em que “(...) o seu autor intervém no mundo com o objectivo de alcançar os seus objectivos graças à escolha e implementação dos meios

⁵¹ *Ibidem*, p. 9.

⁵² *Ibidem*, p. 55.

⁵³ *Ibidem*, p. 55.

⁵⁴ Todo o processo de análise e interpretação não é descrito, pois afasta-se do âmbito desta investigação. No entanto, a teoria da comunicação de Habermas tem uma relevância considerável para o estudo não apenas dos actos de fala, mas também no domínio das frases e expressões linguísticas, no contexto de relações interpessoais, conforme a linguística e a pragmática.

⁵⁵ Habermas, J. – **Racionalidade e comunicação**, p. 55.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 103.

apropriados”⁵⁷. Em segundo lugar, as expressões linguísticas são “(...) actos através dos quais o falante pretende entender-se com outra pessoa acerca de algo no mundo”⁵⁸. Sublinhe-se que, no âmbito da acção comunicativa, o “(...) *telos* do entendimento é inerente à linguagem”⁵⁹.

De um ponto de vista normativo, a procura do entendimento é essencial. O entendimento só ocorre se ambas as partes aceitarem as expressões em acção como adequadas. Há concordância se houver reconhecimento intersubjectivo da validade da expressão passível de crítica. A teoria do significado procura determinar em que consiste a compreensão do significado de uma dada expressão linguística, e não pode ser desligada do contexto em que essa expressão é válida. Neste sentido, a orientação para a possível validade das expressões é do domínio da pragmática⁶⁰.

Ressalta desta perspectiva que o entendimento é um dos objectivos fundamentais na comunicação com o outro. Não basta conhecer um sistema linguístico próprio de uma cultura, verbal e não verbal, é preciso que cada um, na relação interpessoal, vise uma compreensão efectiva⁶¹. Por outras palavras, deve existir sempre um fio condutor que é, a todo o momento, de natureza ética, sobretudo situações de grande vulnerabilidade, por motivo de doença e hospitalização. Neste contexto, exige-se aos profissionais de saúde uma atitude personalizada para com a pessoa doente, por forma à obtenção de compreensão mútua do conteúdo do discurso. A falta de captação e entendimento das mensagens doente, quantas vezes subtis, pode levar à sua instrumentalização, verificando-se diminuição da qualidade dos cuidados prestados e, da sua parte, desconfiança, revolta e até agressividade.

O enfermeiro, neste contexto, deve ter na sua formação inicial acesso às teorias da linguagem, da comunicação e da pedagogia. A formação contínua nesta área é imprescindível, como um dever profissional, sobretudo no tempo da globalização e de movimentos migratórios acentuados, que projectam na relação interpessoal padrões interculturais jamais observados.

Neste contexto, há diversas teorias que se revelam úteis para melhorar os níveis de comunicação. Habermas cita a teoria do significado de Karl Buhler por ser uma teoria que tenta aproximar o significado das expressões linguísticas da sua validade, levando à

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 103.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 103.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 116.

⁶⁰ Cf. *Ibidem*, pp. 116-117.

⁶¹ Como facilmente se infere, nos casos em que a Língua é diferente, assim como os padrões culturais, o entendimento mútuo torna-se mais problemático, exigindo dos intervenientes um empenhamento acrescido e uma atitude estratégica para a compreensão mútua.

compreensão. Por isso, “Uma teoria do significado deverá responder à questão do que significa compreender o significado de uma expressão simbólica bem formada.”⁶² Trata-se assim de uma teoria que se serve de um esquema de funções da linguagem que atribui um lugar à expressão linguística em relação ao falante, ao mundo e ao ouvinte. O modelo de Buhler descreve a comunicação entre o emissor e receptor pela inclusão de uma terceira componente, os objectos e estados de coisas. A função comunicativa acontece em cada acto comunicativo, e está sempre dependente da componente mais envolvida.

Este modelo retoma a perspectiva de Platão, isto é, a perspectiva instrumental da linguagem e decorre ainda da teoria da psicologia da forma (*Gestalt*)⁶³. Ou seja, a função primeira da linguagem é comunicar, é uma ferramenta linguística. A linguagem é, assim, um *organon* que permite a cada um desenvolver uma acção comunicativa com o outro, sobre o mundo e as coisas. As três funções da linguagem são a *representação* (objecto), *expressão* (emissor) e *apelo* (receptor)⁶⁴. No centro do modelo está o signo linguístico, num triângulo, que se alarga, em círculo, ao fenómeno do som da palavra falada. Esta sobreposição deve-se à relação íntima entre o sinal e a sua realização no real. No meu entendimento, esta perspectiva ajusta-se bastante bem à perspectiva ética, à visão fenomenológica do corpo e da percepção do mundo.

Toda a expressão linguística tem três feixes que possuem um significado convergente. Isto é, o que o falante pretende dizer pelo uso de uma expressão liga-se ao significado literal do que é dito e ao significado que se pretende da acção. Nesta perspectiva, Habermas refere que “Existe uma relação tripla entre o significado de uma expressão linguística e aquilo que se *pretende* dizer com ela, aquilo que é *dito* na mesma e a forma através da qual ela é *utilizada* no acto de fala. Normalmente, o significado linguístico não se esgota em nenhuma destas três relações.”⁶⁵

Importa sublinhar que a teoria do significado permitiu outras abordagens, nomeadamente a abordagem intencionalista e a abordagem teórico-prática, inspirando também Wittgenstein. Por exemplo, o intencionalismo mantém o carácter de instrumento da linguagem. “O falante utiliza os signos e as concatenações de signos que produz como meio para informar o seu interlocutor a respeito das suas crenças ou intenções.”⁶⁶ O sujeito revela-

⁶² Habermas, J. – **Racionalidade e comunicação**, p. 149.

⁶³ A teoria *Gestalt* é uma teoria da psicologia, fundada por psicólogos alemães, no princípio do século XX, que preconiza que o todo é maior do que a soma das partes. A percepção dos fenómenos é diferente de pessoa para pessoa, mas obedece a uma forma organizada dos seus elementos.

⁶⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 149-150.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 150.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 151.

se actuante e detentor de iniciativa. A acção do sujeito é mediada pela linguagem, surgindo a representação do objecto ligada ao substrato do signo linguístico, e emerge da sua subjectividade específica. Os signos influenciam a subjectividade e têm um lugar na subjectividade teleológica.

Por sua vez, Wittgenstein distancia-se algo da semântica intencionalista, pois:

“(…) concebe a prática do jogo da linguagem⁶⁷, que determina a utilização das expressões linguísticas, não como resultado de acções teleológicas individuais levadas a cabo por sujeitos isolados e com uma intenção, mas sim como «comportamento normal da Humanidade»”⁶⁸.

Esta perspectiva reflecte uma forma de vida partilhada, do ponto de vista intersubjectivo, e a percepção prévia de práticas comuns suportadas por instituições e costumes que são a interacção de actividades e de actos de fala.

Com efeito, Habermas refere que o conhecimento de uma língua está ligado ao conhecimento dos fenómenos que ocorrem no mundo, o qual se revela pelos signos linguísticos dessa mesma língua. É possível que a percepção e o conhecimento do mundo se funde em razões que vão mais além da língua, mas esta não poderá nunca ser ignorada. Do ponto de vista pragmático-formal “Compreender uma expressão é saber fazer uso dela de forma a entendermo-nos com alguém acerca de algo.”⁶⁹ É perceptível nas expressões linguísticas que os actos da fala que decorrem dessas expressões estão já orientados para o entendimento, isto é, para um acordo segundo a norma racional a respeito do que é dito.

O conceito de entendimento mútuo permite à pragmática formal a ligação com a teoria da acção, utilizando os conceitos próprios. De facto, numa acção teleológica⁷⁰ está implícito um plano de acção que contém as possibilidades que o sujeito considera relevantes para o sucesso. No entanto, na acção há interacção de vários sujeitos: como se podem “ligar” os planos de *Alter* aos planos de *Ego*? É aqui que surge a noção de “acção comunicativa” e de “acção estratégica”, quando as acções dos vários sujeitos são ou não coordenadas, segundo o prisma do “entendimento” ou pelo “exercício de influência”, respectivamente⁷¹.

A acção comunicativa satisfaz então as seguintes condições cooperantes e

⁶⁷ Wittgenstein denomina “o jogo da linguagem” como a totalidade das expressões linguísticas e actividades não linguísticas que se interligam entre si.

⁶⁸ Habermas, J. – **Racionalidade e comunicação**, p. 156.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 174.

⁷⁰ É de notar que o conceito de acção teleológica é bem expresso já em Aristóteles. Este conceito está no centro da filosofia de acção.

⁷¹ Habermas, J. – **Racionalidade e comunicação**, pp. 174-175.

comunicativas: comportamento cooperante e harmonização dos planos de acção dos agentes; coordenação de acção dos agentes, tornando-se falantes e ouvintes, que pelo entendimento e postura sincera cumprem os objectivos. Desta forma os intervenientes tentam cumprir os objectivos ilocutórios, através dos actos da fala, visando a pretensão das validades recíprocas e objecto de crítica; os efeitos vinculativos e associativos asseguram a pretensão da validade e dão a garantia que os actos de fala são credíveis e de que o que se diz é válido; os efeitos referidos de um acto de fala compreensível e aceite transportam para uma obrigação interactiva em que o conteúdo semântico do acto de fala é simétrica ou assimetricamente presente no falante e no ouvinte⁷².

Por outro lado, toda a acção comunicativa tem uma finalidade. No entanto, a teleologia dos planos individuais de acção são mediados pelo efeito da coordenação da acção para a obtenção de um entendimento. No princípio, as orientações e processos de acção têm uma orientação egocêntrica, mas de seguida dá-se uma “viragem” comunicativa que se relaciona com os actos ilocutórios e partilha intersubjectiva da linguagem. A interacção comunicativa permite que o falante realize a acção nomeada com sucesso na sua intenção da sua mensagem e nos termos do contexto em que se produz.

No processo comunicativo é importante a capacidade reflexiva. Esta refere-se a crenças, acções e expressões linguísticas. Por sua vez, a atitude reflexiva para com as nossas próprias expressões está algo dependente da atitude de outros participantes na argumentação que visa a validade, no âmbito do conhecer, agir e falar.

Assim, Habermas defende três aspectos autónomos da racionalidade que se interligam entre si por intermédio do meio *comum* da linguagem: a racionalidade epistemológica do conhecimento, a racionalidade teleológica da acção e a racionalidade comunicativa do conhecimento. Ou seja, a relevância é colocada na questão do conhecimento que é de natureza linguística, na acção intencional e no discurso orientado para o entendimento, respectivamente. É de notar ainda que a racionalidade discursiva e reflexiva é a auto-referência⁷³ que permite a emergência da racionalidade global das pessoas e expressa a liberdade e as suas diferentes formas.

Tudo são palavras, tudo é linguagem. A realidade tende para uma representação abstracta e simbólica. Os signos e os sinais revelam o mundo.

⁷² *Ibidem*, pp. 175-176.

⁷³ *Ibidem*, p. 186.

II. 2. 1. SIGNOS E SINAIS

O corpo é um espaço de signos.

Rui Magalhães, *Paixões e singularidades*

Os signos e os sinais estão intrinsecamente ligados à expressividade do corpo e, por excelência, à comunicação humana. Através deles, o sentido de uma dada realidade é presente ao sujeito, por um processo conceptual e interpretativo, mesmo que essa realidade esteja *ausente*. Os símbolos substituem essa realidade; são, para o sujeito, uma espécie de caminho mais curto, mas denso e complexo.

A ideia de signo é bastante aberta e presta-se a diferentes conceptualizações ou definições. Na generalidade, as definições de signo remetem para a ideia de “substituição”, que assim estabelece a relação referencial. Da mesma forma, o signo será um antecedente de um conseqüente ou o conseqüente de um antecedente. Por outro lado, o signo adensa-se na relação simbólica, mostra uma realidade ausente. Assim, a relação referencial pode fazer-se de diversas maneiras, por exemplo, do gesto à coisa indicada, da palavra ao seu significado, do sinal ou sintoma de uma doença à própria doença. Isto significa que a nossa vida se desenrola num emaranhado de signos em que, ela própria e a cultura em geral, se pode traduzir por signos. Se o sujeito na sua corporeidade necessita de processos diversos para estabelecer as relações simbólicas, cabe à semiótica estudar e categorizar a problemática dos signos e dos factores que intervêm no processo significativo¹.

A questão dos signos e dos sistemas de sinais, pela sua relevância no âmbito social e cultural, é estudada pela semiologia ou semiótica². O objectivo é elaborar uma teoria geral dos sinais, nos seus diferentes vectores. Há um princípio corrente de que tudo é sinal, tudo é signo. No campo estritamente humano, existe uma multiplicidade não apenas de signos, mas de sistemas de sinais, que se revelam como tipos de linguagem, como, por exemplo, a mímica, a música, a pintura, a fotografia, o código rodoviário, entre outros. O signo e os

¹ Cf. Soares, M. – **Expressões do corpo**, pp. 18-19. Abbagnano diz que o signo é: “Qualquer objecto ou evento, usado como menção de outro objecto ou evento. Esta definição, geralmente empregada ou pressuposta na tradição filosófica antiga e recente, é generalíssima e permite compreender na noção de signo qualquer possibilidade de referência: por exemplo, do efeito à causa ou vice-versa; da condição ao condicionado ou vice-versa; do estímulo de uma lembrança à própria lembrança; da palavra ao seu significado; do gesto indicativo (p. ex., um braço estendido) à coisa indicada; do indício ou do sintoma de uma situação à própria situação, etc. (...) em sentido próprio e restrito, essa noção deve ser entendida como a possibilidade de referência de um objecto ou acontecimento *presente* a um objecto ou acontecimento *não-presente*, ou cuja presença ou não-presença seja indiferente.” Abbagnano, N. – **Dicionário de filosofia**, pp. 1061-1062.

² Ao considerar a cultura como um sistema de signos, a semiótica assume-se como a forma científica da antropologia cultural. Cf. Eco, H. – **O signo**, p. 169.

sistemas de sinais expressam estados psicofísicos da pessoa face ao mundo e aos outros³. No contexto desta investigação, há uma proeminência dos signos linguísticos que formam a linguagem na sua totalidade⁴.

O signo é um sinal que representa uma realidade. Na linguística, o signo linguístico tem a função de comunicar a ideia que representa, sendo formado por dois elementos indissociáveis: o significante e o significado. A imagem acústica ou visual do signo denomina-se por significante e a ideia ou conceito, por significado. Por sua vez, a coisa exterior a que se refere o signo, e que lhe é exterior, denomina-se por referente que mais não é do que o objecto real ou abstracto. Isto significa que o signo une um conceito a uma imagem acústica ou visual e não um objecto a um nome⁵.

A ideia de que tudo é signo, observa Soares, impossibilita a elaboração de uma teoria dos signos, pois a infiltração de tudo o que existe pela força simbólica envolve tudo de um silêncio total, levando a incomunicação. Por esta via, a semiótica seria anulada, apesar de ser exactamente a investigação que visa explicar o *como* da comunicação ou significação, observando a diferença entre o signo e o que ele representa. Na multiplicidade dos signos, estes podem deixar de referenciar alguma coisa, mas apenas signo de um signo⁶.

O conceito de signo é bastante ambíguo, há vários modelos, mas o significado é quase idêntico. Por vezes, é a filosofia que, através da filosofia da linguagem, procura um conceito e classificação, por via linguística; outras vezes, sucede o contrário, a análise linguística dos signos não deixa de ter um carácter filosófico⁷.

De facto, a palavra “signo” vem do latim *signu* e significa “sinal”, “marca”. O seu significado contempla as mais diversas situações, desde o sentido denotativo, até ao abstracto e simbólico. Assim, signo pode significar um sintoma, um sinal, uma marca, um gesto, um desenho ou um símbolo, entre outras designações. Em geral, o signo pode ser “natural” ou “artificial”. Neste último caso existe uma intenção própria na sua convenção, por forma a permitir a comunicação de pessoa para pessoa. Com frequência, o signo reveste-se de um significado metafórico⁸.

O signo, ao encerrar um significado profundo, não se limita a um elemento acessório

³ Cf. Carmo, M.; Dias, M. – **Introdução ao texto literário**, pp. 14-15.

⁴ Roland Barthes refere que no Japão o império dos significantes é enorme, excede a palavra, o que faz com que a interacção dos signos seja de uma mobilidade e subtilidade fascinante, tendo em conta a opacidade da língua. Cf. Barthes, R. – *El império de los signos*, p. 87.

⁵ Cf. Carmo, M.; Dias, M. – **Introdução ao texto literário**, pp.15-16.

⁶ Cf. Soares, M. – **Expressões do corpo**, pp. 20-21.

⁷ Cf. Eco, H. – **O signo**, pp. 16-17.

⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 13-15.

do processo de comunicação, mas é essencial em todo o processo de *significação*. Isto pressupõe a existência de um código, e não um simples processo *estímulo-resposta*. A função elementar do signo, é que ele “(...) *está em lugar de outra coisa*”⁹, isto é, revela o seu carácter de substituição. O signo, em termos de linguagem, pode ser usado em sentido real (denotação) e em sentido figurado (conotação). A compreensão do conteúdo da mensagem torna-se mais difícil, quanto maior for o sentido conotativo.

Há uma variedade de classificações para o signo¹⁰. Uma classificação do signo geralmente aceite, embora com fragilidades, tem três dimensões: semântica (o seu significado), sintáctica (como se insere na sequência de outros signos) e pragmática (relação com as origens e efeitos nos destinatários)¹¹. Nesta medida, a percepção dos signos canaliza-se essencialmente por via sensorial. Os signos passam pelos cinco sentidos, sendo interpretados pela pessoa, muitos deles com algum grau de subjectividade¹², apesar do signo, em geral, apresentar elevado grau de conotação.

Assim, o signo oscila entre duas perspectivas fundamentais: por um lado, a ideia de dualidade em que o signo se distancia do objecto, sendo uma forma de “substituição” da realidade; por outro, a ideia de unidade monolítica em que se vislumbra a anulação dos aspectos específicos da linguagem e o que ela exprime. Neste caso impõe-se a força de domínio do signo e tudo é símbolo¹³.

Esta perspectiva tem importância, por exemplo, na percepção do corpo e da sua capacidade expressiva. No primeiro caso, o pelo carácter simbólico, o corpo é apenas o mediador para uma realidade que o transcende e com a qual nunca se identifica. No segundo caso, o corpo é um mero símbolo, a capacidade expressiva esgota-se em si mesma e numa linguagem auto-referencial e intransitiva. Mas o homem possui diferenças entre a dimensão corpórea e espiritual, que reflecte a condição humana¹⁴.

⁹ *Ibidem*, p. 22.

¹⁰ Não cabe nos objectivos desta investigação uma teorização exaustiva sobre os signos e as suas classificações. Relevo apenas a importância no processo da comunicação humana e o seu valor simbólico para a expressividade do corpo. É notório que o conhecimento partilhado dos signos é decisivo para as intervenções cuidativas no âmbito da enfermagem. O enfermeiro deve identificar o conteúdo das mensagens do outro que carece de cuidados, quer pela decifração do código linguístico, quer pela compreensão das mensagens simbólicas veiculadas pelo corpo. Como se sabe, por vezes, não é possível comunicar verbalmente com o outro, por razões físicas ou por não se conhecer o código linguístico, isto é, a língua. Assim, o signo extravasa da língua, tatua-se no corpo expressivo. O outro, por seu lado, em situação de fragilidade é possuído pelos mesmos sentimentos e desejo de saber.

¹¹ Eco, H. – **O signo**, p. 26.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 44.

¹³ Soares, M. – **Expressões do corpo**, pp. 21-22.

¹⁴ Cf. *Ibidem*, p. 22.

Na corporeidade verifica-se a fusão entre símbolo e sentido, anulando a distância e a duplicidade: “(...) o corpo é o signo no qual colapsam as duas noções de significante e significado,”¹⁵ (...) não se vislumbrando um sentido oculto, diferente do próprio significante. Com efeito, o pensamento é expressão, não é algo anterior à palavra. Soares observa, segundo o pensamento de Merleau-Ponty, que “(...) o sentido das palavras é induzido pelas próprias palavras, o seu significado conceptual forma-se por uma antecipação sobre uma significação gestual, imanente à palavra”¹⁶. Nada se instala previamente, num momento *anterior* ao do sujeito falar, mas a sua palavra é indissociável do seu pensamento, não é um signo que remete para um fenómeno e este para outro. Não há, assim, uma relação exterior entre o pensamento e a palavra, mas fusão entre o pensamento e a sua expressão, esvaziando-se a ideia da duplicidade. Por isso, a palavra contém o seu próprio sentido, é um verdadeiro gesto. O sujeito não necessita de procurar um outro sentido em cada gesto, mesmo que mergulhe na sua experiência íntima, porque o gesto se impõe por si mesmo, e deve ser compreendido pelo sujeito sem recordar os seus sentimentos anteriores sobre esse gesto¹⁷.

Certos sentimentos de ansiedade, medo, angústia ou solidão, como se sabe, têm expressão no corpo e, em concreto, no rosto. A questão é se devo olhar esse rosto e acrescentar-lhe algo mais, isto é, um dado sentimento, ou se esse rosto é esse próprio sentimento? Em geral, e sobretudo nas situações de doença, parece que o rosto, e todos os sinais que se lhe juntam, são o próprio sentimento, seja ele de alegria, de solidão ou de angústia. Por isso as expressões, “rosto de morte”, “rosto ausente”, “rosto de tédio”. Isto significa que o rosto é ele próprio morte, ausência e tédio e coincide com o signo, o significante e o significado fundem-se como o sal na água. Como escreve Gil, sem o rosto “(...) não há fundura subjectiva que absorva o excesso de significado dos signos linguísticos. O rosto reenvia, ao sujeito que se lhe dirige, a certeza de a linguagem se não perder em excesso de sentido (...)”¹⁸.

A linguagem detém um carácter representativo muito forte. A compreensão de uma proposição exige a captação da relação entre o signo e o significado, isto é, da realidade, de

¹⁵ *Ibidem*, p. 22.

¹⁶ *Ibidem*, p. 23.

¹⁷ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**. No entanto, face à multiplicidade de gestos e de atitudes que se inserem em diferentes culturas, recusando ainda a lógica do “duplo”, parece que, pela nossa experiência pessoal, nem sempre captamos o sentido intrínseco de um gesto, pois depende do contexto e da sensibilidade dos sujeitos, não sendo excessiva uma interpretação hermenêutica adequada, sobretudo em situações complexas e ambíguas. Mas parece não haver dúvida que, certos sinais, certos gestos, são eles próprios o pensamento e a palavra, o corpo e o espírito, sendo de uma transparência lúcida para o outro. Outra coisa será dizer que o sujeito se consome numa tentativa de buscar no gesto, numa atitude compulsiva, uma significação multiforme que de todo não existe e que apenas reflecte uma atitude *ambígua* do sujeito face ao mundo.

¹⁸ Gil, José – **Metamorfoses do corpo**, pp. 165-166.

um determinado facto e do pensamento que nela se pretende exprimir. “Os signos apresentam-se, assim, como mediadores entre a mente e a realidade, pela sua dupla relação com o sentido e a intenção de quem os emprega, e com a referência ou o visado pelo próprio signo.”¹⁹ É esta aproximação entre signo e significado que se denomina por representatividade da linguagem, ou seja, o espelho do real. Tem a função principal de descrever e reproduzir os factos tal como acontecem²⁰.

A interacção do enfermeiro com o doente, com frequência, ocorre tendo presente símbolos. Estes podem ser não verbais (o uniforme, equipamento técnico)²¹ e verbais (termos gerais e termos técnicos). Neste caso, importa aqui saber como é que o doente dá sentido às múltiplas expressões simbólicas, muitas delas demasiado codificadas.

Nesse sentido, na vida de relação e nas intervenções cuidativas, a actividade comunicativa adquire uma expressão quase totalitária. A todo o momento há uma descodificação e interpretação dos signos em acção. Ou seja, na mensagem e nos fenómenos comunicativos, os intervenientes são reenviados de imediato para o sistema de código em uso, isto é, que conhecem e partilham. No entanto, muitas vezes, os intervenientes não detêm o conhecimento absoluto do significado do signo, ou é dada uma resposta demasiado automática que esconde o significado real, ou, pelo menos, o que verdadeiramente se queria expressar²².

Por outro lado, as mensagens podem ser ambíguas ou particularmente elaboradas, tornando mais difícil a interpretação. A responsabilidade é acrescida, sendo desejável uma atitude hermenêutica para a percepção da totalidade da significação de qualquer fenómeno, sinal ou signo. E se tudo se inscreve no corpo, e na sua dinâmica expressiva, um olhar atento e afectivo do enfermeiro sobre o corpo do outro, é primordial para essa compreensão e responsabilidade. Desta forma, a comunicação e a relação intersubjectiva revelam-se como a pedra angular da dinâmica cuidativa enfermeiro-doente, na perspectiva do *caring*²³.

A autenticidade de carácter é primordial, é preciso que cada um seja o que realmente aparenta ser. No entanto, no desenrolar da relação terapêutica, o enfermeiro e o doente exprimem através do seu corpo um conjunto de sinais passíveis de interpretação *subjectiva*. É

¹⁹ Soares, M. – **Do outro lado do espelho**, p. 177.

²⁰ *Ibidem* Soares, p. 177.

²¹ Cf. Eco, H. – **O signo**, p. 37.

²² Cf. *Ibidem*, p. 171.

²³ Cf. Griffin, A. – “*A philosophical analysis of caring in nursing*”, pp. 289-294.

verdade que uns sinais são conscientes, outros inconscientes. Por isso, muitas vezes, há a *traição* do si, quer pelo *erro* do emissor como pela interpretação *falsa* do receptor. Na verdade, nem todos os “sinais” que o sujeito expressa têm uma intenção comunicativa ou expressiva, ou podem não ter congruência, sendo intencionalmente falsos. Até mesmo os sintomas clínicos podem ser *falsificáveis*, fazendo transparecer que são uma coisa que efectivamente não são (ex.: situações de acidente em serviço, reforma antecipada ou por invalidez, inspecção militar). É notória, desta forma, a ambivalência e a dramatização da relação interpessoal. Assim, a consistência e a congruência da mensagem, quer no plano verbal quer no plano gestual, deve ser privilegiada, sob pena da fragmentação da relação enfermeiro-doente. Em última análise, é a confiança mútua e a solicitude que se fragiliza, repercutindo-se na humanização do cuidado humano, na responsabilidade e no sentido do dever²⁴.

A palavra surge pela operação de pensamento e tem relação com o sentido e as significações que o sujeito dá à sua experiência das palavras – o seu conceito e a representação. Ela constitui-se, como refere Merleau-Ponty, em *palavra falante* e *palavra falada*, sendo a linguagem uma unidade verbal e mental. A palavra tende para o simbólico e abstracto. “O desenvolvimento do pensamento simbólico é universal, manifestando-se em crianças de qualquer nacionalidade e cultura, pela utilização de signos e símbolos.”²⁵

Quase sempre a linguagem reflecte o pensamento, pois assume-se como o elo final da cadeia de processos psíquicos que têm início com a percepção e termina com a palavra falada ou escrita. Não existem pensamentos que não sejam formulados por palavras, estes correspondem a uma dada expressão verbal²⁶.

A palavra não se considera inata, não se opera um desenvolvimento natural, mas é preciso a ingerência do processo social da educação. E assim o homem aprende a falar e também a pensar. Se, do ponto de vista biológico, o homem está preparado para o exercício da palavra, pois trata-se de uma capacidade inata, o mesmo não acontece com o exercício da fala. A emissão de diferentes sons, mais ou menos articulados, não se afigura já como palavra, mas constitui apenas um esboço, uma possibilidade. Sem o Outro, não há palavra, não há língua e, em rigor, não há linguagem. Sem a percepção do Outro, a linguagem não teria um verdadeiro

²⁴ Cf. Eco, H. – **O signo**, pp. 38-43. Cf. Lazure, H. – **Viver a relação de ajuda**. Rogers, C. – **Tornar-se pessoa**, pp. 254-260.

²⁵ Linguagem (psicologia) [Em linha].

²⁶ Cf. *Ibidem*.

significado humano, mas talvez puramente biológico.

Para Levinas, a linguagem é “(...) a modalidade expressiva da transcendência, em que o rosto que fala não produz signos, mas exprime e é, assim, colocado na origem do significado implicado na própria linguagem”²⁷. Neste sentido, há uma relação entre o rosto e a origem da palavra. Com efeito, o rosto é a forma do Outro se apresentar, enquanto a palavra é apelo ético de significação primordial de um Dizer prévio a todo o Dito, isento de todo o signo ou símbolo²⁸. Assim, a linguagem não é um simples instrumento, um recurso para a comunicação de um pensamento, “(...) antes exige um constante reenvio semiológico de um signo ao outro, porque a relação que estabelece entre seres separados não tem o seu estatuto nem se esgota num tema, mas numa transcendência Infinita”²⁹. Com efeito, Levinas afirma “(...) para mim, o *dito* não conta tanto como o próprio *dizer*”³⁰.

A linguagem é, assim, mediadora entre o social e o individual. Pode revestir-se de dois sentidos: por um lado, a geração passada transmite a experiência; a geração presente apropria-se dos novos conhecimentos e transmite-os como produto social às futuras gerações.³¹ A estranheza, isto é, o confronto com o estranho um outro, cria a diferença e facilita a comunicação.

“A linguagem é, precisamente, a objectivação de uma subjectividade que se torna acessível a outrem, pelo seu cariz partilhado. Mas, para além desse conjunto de regras elementares comuns, multiplicam-se os usos, os canais, os códigos, os contextos e quadros de interacção. É nessa socialização que a linguagem se torna fonte de equívocos, logo, de descoberta e de alargamento do *horizonte de expectativa* (...).”³²

Neste sentido, o outro é uma necessidade linguística, pois promove a mudança através de processos de aprendizagem. Na linguagem emerge o universo das palavras – esse caleidoscópio que permite aceder não apenas ao mundo físico do real e do simbólico, mas também ao mundo do Outro, da sua subjectividade e interioridade, das emoções, dos sentimentos e dos afectos. Será esse universo uma totalidade? Se, à primeira vista, assim parece, uma análise mais cuidada revelará que não se pode tomar essa ideia por uma conclusão definitiva. Com efeito, “E, todavia, como é difícil explicar-me! Há no homem o

²⁷ Pinheiro, M. – **Subjectividade plural**, p. 159.

²⁸ Cf. *Ibidem*, p. 159. A autora refere que “O Dito corresponde, em Levinas, à linguagem comunicada, tematizada e objectivante e o Dizer à expressão, enquanto exposição, invocação, rosto comunicante”. O Dizer é, desta forma, a linguagem falada.

²⁹ *Ibidem*, pp. 158-159.

³⁰ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 34.

³¹ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 251.

³² Lopes, J. – “(Diver)cidade: reflexões sobre os espaços públicos interculturais”, p. 63.

dom perverso da banalização. Estamos condenados a pensar com palavras, a sentir em palavras, se queremos pelo menos que os outros sintam connosco. Mas as palavras são pedras.”³³

No itinerário da comunicação, a linguagem adensa-se quando os signos induzem um fechamento ou uma espécie de formatação do próprio pensamento. As palavras mostram-se, então, frágeis e a sua mensagem pode ser um grito contido, dito de mim para mim, ou na tensão que me liga ao outro. Nesta perspectiva, Merleau-Ponty sublinha:

“Quebra-se a linguagem quando dela se faz um meio ou um código para o pensamento, fechando-nos à compreensão da profundidade que descem em nós as palavras, à compreensão da existência de uma necessidade, de uma paixão de falar, uma urgência em falar logo que se pensa, à circunstância de as palavras possuírem o poder de suscitar pensamentos (...).”³⁴

A palavra afasta-se do corpo, mas porque emerge dele, da sua capacidade intelectual. Isto é dizer que “Pensamento e palavra descontam-se reciprocamente. Substituem-se continuamente um ao outro. São correias de transmissão, estímulos um para o outro. Todo o pensamento vem das palavras e para elas regressa, toda a palavra nasce em pensamentos e neles termina.”³⁵ Por outro lado, a palavra “(...) romperia esta fascinação”³⁶, pois ela emerge da comunicação feita com o silêncio que vai também revestir a palavra.

Com efeito, o que distingue uma palavra de um mero som? Em que momento um som que brota do homem se assume como palavra? Por certo há uma carga intencional, pois “(...) se a palavra é algo diferente de um ruído ou som é porque o pensamento nela deposita uma carga de sentido (...)”³⁷. De facto, nós pensamos no que dizemos, não propriamente no sistema de linguagem. O pensamento e a linguagem estão assim interligados. “Há a palavra com sentido, a que chamamos pensamento – e a palavra falhada a que chamamos linguagem. É quando compreendemos que dizemos: são palavras, e, ao invés, os nossos próprios discursos são para nós pensamento puro.”³⁸

A linguagem é, ela própria, revelação do corpo no mundo. “A linguagem pode variar e amplificar quanto se quiser a comunicação inter-corporal: mas tem a mesma natureza, o mesmo estilo que ela. Uma vez ainda, é preciso que o que era secreto se torne público e quase

³³ Ferreira, V. – **Aparição**, p. 39.

³⁴ Merleau-Ponty, M. – **Sinais** p. 28.

³⁵ *Ibidem*, pp. 28-29.

³⁶ *Ibidem*, p. 28.

³⁷ *Ibidem*, p. 29.

³⁸ *Ibidem*, p. 29.

visível”³⁹. É nessa revelação que as ideias são os eixos secretos, “(...) os *pilares* das nossas palavras, os fulcros da nossa gravitação, este muito definido vácuo em torno do qual se constrói a abóbada da linguagem (...)”⁴⁰.

“Muito mais do que um meio, a linguagem é algo como um ser e é por isto que pode tão bem tornar-nos alguém presente: a palavra de um amigo ao telefone dá-nos a sua própria presença, como se estivesse todo ele nessa maneira de interpelar e de se despedir, de começar e de acabar as frases, de caminhar através das coisas não ditas. O sentido é o movimento total da palavra e é por isso que o nosso pensamento patinha na linguagem.”⁴¹

A pressão da palavra é, de facto, uma evidência, mas não é tudo. Importa perceber o sentido das palavras, a sua intencionalidade, o valor simbólico e representativo dos signos. Dessa forma, a palavra acrescenta uma qualidade ao corpo, mostra o sujeito, vai à sua frente. Com efeito quando “(...) escuto ou quando leio, as palavras nem sempre vêm tocar em mim significações já presentes. Têm o poder extraordinário de me atrair para fora dos meus pensamentos, praticam no meu universo privado fissuras por onde *outros pensamentos* irrompem.”⁴²

As palavras “(...) são caminhos e nos implicam num movimento que, a partir da sua força, nos deve levar a ir com elas para além delas”⁴³. Nesse itinerário vislumbra-se o enigma e a limitação da finitude sempre presente na nossa temporalidade. Por outro lado, a força das palavras vai para além do seu significado literal, sendo necessário compreender essa significação, nem sempre de fácil acesso.

Com efeito, somos o que vemos, o que fazemos e o que reflectimos. Somos que falamos e escutamos. Os signos e os sinais, na globalidade, são uma constante incisiva e perene na existência do ser humano. A interpretação adequada dos signos e dos sinais, no desenvolvimento das boas práticas dos profissionais de saúde, é um aspecto muito importante para cuidar do outro, de uma forma plena e humanizada. Muitas vezes, no quotidiano diário, é necessário que o *entendimento* do outro seja feito num ápice, mas sem juízos de valor ou ambiguidades. E essa atitude não é estranha também à componente técnica do conhecimento humano, pois este não se pode dissociar do conjunto de signos que constituem, por exemplo, a linguagem.

Nesta perspectiva, é importante que a formação inicial contemple múltiplos vectores

³⁹ *Ibidem*, p. 31.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 33.

⁴¹ *Ibidem*, pp. 62-63.

⁴² *Ibidem*, p. 357.

⁴³ André, J. – “Nicolau de Cusa e a força das palavras”, p. 206.

que potenciem o desenvolvimento de competências quanto à matéria enunciada. Por outro lado, a formação pós-graduada e de carácter profissional, porque reflectida na prática quotidiana, resultante da interacção com o utente/doente, permite a contextualização da existência humana e deve despertar o profissional de saúde, em concreto o enfermeiro, para a formação contínua. De facto, a realidade – toda ela –, é objecto de uma dialéctica permanente e irreversível. As manifestações e os fenómenos que emergem do outro não fogem a essa inevitabilidade, apesar da verificação de alguns padrões de regularidade. Mas, quanto a esta matéria, as diferenças e as singularidades são sempre de ter em conta – porque são indissociáveis do modo de ser do outro.

No âmbito da palavra e da linguagem, este modo de ser é o estilo comunicativo do sujeito. “O estilo é, de facto, o modo próprio de se vestir, e também de exprimir-se a si mesmo de uma maneira inconfundível através dos gestos, da postura, da linguagem, das atitudes.”⁴⁴ Ele é a *figura* que cada pessoa constrói e que expressa nos seus comportamentos, na linguagem, e que emerge do corpo próprio⁴⁵.

A narrativa de uma conversa fica mais pobre, na medida em que lhe falta a presença de quem falava, mas também os gestos, a fisionomia, a emoção, o sentimento e a hesitação. A palavra clama por outra palavra, mesmo que se interponha a surpresa e o silêncio⁴⁶. O acto de falar coloca as palavras em acção, obriga a uma disposição sucessiva das palavras, num todo global, incorporando o mundo e ganham um sentido que se desloca do sujeito para o outro, em plena intersubjectividade.

“Há uma significação ‘linguajante’ da linguagem que realiza a mediação entre a minha intenção ainda muda e as palavras, de tal maneira que as minhas palavras me surpreendem a mim próprio e me ensinam o meu pensamento. Os sinais organizados possuem o seu sentido imanente, que não respeita ao ‘penso’ mas ao ‘posso’.”⁴⁷

Ocorre assim, nesta acção à distância da linguagem, uma intencionalidade corporal, ao atribuir às coisas uma significação, sem lhes tocar. O meu corpo é uma evidência, entrelaça em si um conjunto de ligações, expressa-se em miríades de gestos que vão para além dele e lhe dão um sentido, visando uma significação.

De facto, comunicar é uma exigência natural e acontece de forma espontânea. Na

⁴⁴ Russo, M. – “O corpo humano entre ser e ter”, p. 95.

⁴⁵ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 92.

⁴⁶ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 83.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 131.

interacção com outra pessoa, o sujeito emite ou recebe uma mensagem, sobre a forma de um estímulo, qualquer que ele seja. A mensagem pode até nem ser absolutamente compreendida, mas haverá sempre algum grau de comunicação. Se a palavra não está em acção, o silêncio adensa-se, intima o invisível a tornar-se visível e este a tornar-se invisível. Ou talvez se observe apenas um ou outro gesto, simples ou elaborado; ou uma emoção que irrompe, a atitude e postura do corpo, um ou outro movimento. E tudo quer falar, tudo quer tornar-se *dito*, tudo quer traduzir a relação do sujeito com o mundo⁴⁸.

Se tudo é comunicação, isso não é dizer que a linguagem seja sempre adequada à situação e à intenção do sujeito. É verdade que a linguagem expressa o meu mundo, a minha subjectividade, as minhas inquietações e os meus desejos, pois está entrelaçada no meu corpo. Assim, quando não há congruência entre o discurso da palavra e a gestualidade, o significado da mensagem é corrompido, perde o valor e a sua significação.

Nesta medida, comunicamos através de diferentes canais, entre eles destacam-se o vocal, viso-facial, cutâneo e químico. O sujeito, na relação com o outro, constrói um estilo próprio, como já referi, criando um sistema complexo de comunicação, com elementos conscientes e inconscientes, alguns quase inatos, outros que resultam da aprendizagem e da experiência. Um conjunto de códigos é adicionado, em que o discurso ou o silêncio, o gesto e a mímica, o odor e o vestuário, promovem uma mensagem, simples ou complexa, perceptível ou enigmática, que se direcciona para o outro. Tudo depende também da sensibilidade e do conhecimento que o outro tem dos elementos em acção.

Ao longo da história, o valor simbólico da mensagem tem sido observado com mais ou menos rigor. Nas profissões da saúde, quer no âmbito individual quer colectivo, a linguagem simbólica é imediata, sendo partilhada pelos utentes e pelos profissionais. É o caso, por exemplo, do uso de vestuário distintivo que geralmente se refere à função do profissional, como já referi. De qualquer forma, o objectivo da mensagem é estabelecer comunicação, levando à sua interpretação.

Segundo as experiências realizadas em Palo Alto, os canais verbais contêm cerca de 30 a 35% do significado da mensagem, enquanto os canais não verbais transmitem 65 a 70% de informação⁴⁹. É evidente, assim, a relevância do corpo na comunicação. O corpo *valida* o que se expressa nas palavras e no silêncio (linguagem verbal): ou a gestualidade (linguagem

⁴⁸ Cf. Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, pp. 61-62.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 62.

analogica) confirma a mensagem ou, pelo contrário, torna evidente a contradição⁵⁰.

Ao comunicar com o outro, o sujeito também satisfaz uma necessidade de expressão, isto é, *sai de si* e exterioriza o seu mundo interior. Ao mesmo tempo recebe o mundo interior do outro, algo que os sentidos não captam imediatamente. Em contexto profissional, torna-se claro que o enfermeiro ocupa um lugar privilegiado na relação directa com os utentes dos serviços de saúde e com outros profissionais de saúde. A relação com os utentes, e em concreto como o doente, é de carácter intersubjectivo e interactivo, alcançando uma grande densidade. Não há uma uniformidade comunicativa, sendo de realçar o estilo individual, a solicitude, a capacidade de escuta e a afectividade que o enfermeiro coloca na mensagem, para melhor estabelecer a relação de ajuda. Por isso, o enfermeiro deve adaptar a forma e o conteúdo da mensagem conforme as capacidades de compreensão e entendimento do outro, e de acordo com o contexto e a situação.

Com frequência a mensagem verbal expressa, no processo de cuidar o outro, algumas sentenças de gradação ética, que vão desde o conselho, a interpretação, a identificação, o julgamento, o inquérito, a consolação até à reformulação⁵¹. Mas, como se sabe, em ética é perigoso generalizar.

“(…) as palavras da linguagem, que consideradas uma a uma são apenas sinais inertes aos quais não corresponde se não uma ideia vaga ou banal, enchem-se repentinamente dum sentido que transborda nos outros quando o acto de falar os liga em um todo. O espírito já não está à parte, germina à beira dos gestos, à beira das palavras, como que por geração espontânea”⁵².

O estilo de cada um é aqui posto em relevo, pela forma como tece o discurso, pois quando um enfermeiro está perante um doente, é, antes de mais, ele próprio – singular e concreto. Por isso se evidencia alguma tensão entre a perspectiva ética e o momento deontológico, por vezes tão mal compreendida. Mas o enfermeiro, no seu agir, não deixa de ser o digno representante da ciência e da arte da enfermagem. A singularidade coabita na globalidade – e isso questiona, a todo o momento, a consciência ética do enfermeiro. O valor sógnico do corpo do outro, a compreender, devolve ao enfermeiro a condição do seu próprio corpo – também ele sógnico e expressivo, com capacidade narrativa.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 64.

⁵¹ Cf. *Ibidem*, p. 64.

⁵² Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 357.

II. 2. 2. A REVELAÇÃO DE SI

A palavra é o excesso da nossa existência por sobre o ser natural.

Merleau-Ponty

O modo de vida de cada um, no seu ambiente familiar, profissional e político, explicita fortemente para o outro o seu sentido ético e as qualidades humanas inerentes. O sujeito, na sua *praxis* quotidiana, revela-se para o mundo e nesse processo interactivo se constrói como pessoa, num *continuum* inexorável, pois reconhece no outro o si próprio.

Sob este ponto de vista é essencial a harmonização de três vectores que percorrem o desenvolvimento da pessoa. Por um lado, a identidade pessoal que se assume como a matriz onde vai ancorar a identidade social e a identidade profissional. Também podemos entender que a identidade pessoal é, ela própria, uma totalidade, porque pode aglutinar todas as outras dimensões, quer sejam sociais e culturais ou institucionais e políticas.

No entanto, no âmbito desta investigação, parece-me útil fazer alguma distinção entre as três dimensões referidas, por forma a enfatizar a perspectiva do sujeito. Esta, por sua vez, deseja-se aberta e dinâmica, visando a melhor resposta em todos os domínios.

Assim, na prática da enfermagem ou nas diferentes intervenções cuidativas, o enfermeiro revela-se ao outro e, em estreita reciprocidade, deve permitir e promover a revelação do outro – esse outro, tantas vezes num estado sofredor, em que o corpo exposto *fala*, não apenas por palavras ou expressões, por sinais e símbolos, mas também pelo mais absoluto silêncio.

Do ponto de vista humano, ninguém se pode escudar em preconceitos e perspectivas redutoras, para não cuidar o outro, com afectividade e qualidade, pela compreensão e interpretação hermenêutica da expressividade da sua linguagem. É preciso, por isso, uma formação profissional dinâmica e com capacidade de abertura à evolução dos conhecimentos, não apenas da área científica, mas também da área relacional e sociocultural. Isto é dizer que é primordial que no acto educativo e no acto formativo estejam presentes os valores gerais e os valores profissionais, pois só assim estaremos perante reais acções educativas que irão desdobrar-se em acções cuidativas.

A humanização da relação intersubjectiva radica exactamente no auto-conhecimento e no conhecimento do outro, mediada por uma atitude dialógica. A formação, seja ela inicial, contínua ou especializada, deve, pois, ser “(...) de natureza reflexiva e indagatória, assente na

contínua reformulação do saber-fazer intencional e consequente (...)", para favorecer "(...) a compreensão da complexidade da prática profissional"¹. A promoção do exercício da reflexão partilhada e a reflexividade crítica, na dinâmica comunicacional, são essenciais para o sucesso dos processos formativos e das intervenções cuidativas.

A dialogicidade e o confronto de perspectivas, por intermédio de uma interacção dialéctica, promovem a construção do auto-conhecimento e do alter-conhecimento, sempre sob o fio condutor da ética da própria formação. A reflexão sobre experiências partilhadas, em contexto profissional, assente em valores universais é, por certo, uma estratégia para melhorar a relação intersubjectiva com os próprios profissionais e com os utentes.

A reflexão pode entender-se como um "(...) compromisso moral e ético em direcção a práticas mais democráticas, mais racionais, socialmente mais justas e mais prioritárias (...)", em que "(...) a escrita pode constituir um instrumento de quebra de modos habituais de pensamento, numa direcção potencialmente transformadora para o sujeito que escreve (e para quem lê)"². Ou seja, a escrita é o espelho do verdadeiro "eu", permitindo a sua revelação e do próprio mundo, num acto libertador que se expande em direcção desse mundo e ao outro, para que não haja indiferença. Através da narrativa escrita, muitas vezes é possível ultrapassar a timidez, o medo do fracasso e da incompreensão que condiciona o sujeito, e evidenciar toda a experiência vivida.

Nesta perspectiva, a narrativa escrita, "(...) enquanto modo de compreensão das histórias de vida, nossas e dos outros, ajuda a compreender o modo como se experiencia o mundo, se cria e interpreta sentidos, se tomam decisões, se constrói e reconstrói a memória"³. As narrativas sobre as experiências profissionais explicitam a forma como a experiência vivida contribui para a formação da identidade profissional⁴.

A identidade profissional, nesta medida, cursa por uma perspectiva ética, fenomenológica e hermenêutica. A escrita devolve também o sujeito a si próprio, através de um processo interpretativo, que o leva a conhecer-se melhor, aceitar-se a si mesmo, tendo por referência os seus valores e os valores gerais e específicos da sociedade em que está inserido. O campo afectivo do sujeito ganha outro relevo, intimando-o à autonomia e a perspectivar a realização dos seus projectos no plano de uma *vida boa* e de uma doação ao outro.

¹ Ribeiro, D.; Moreira, M. – "Onde acaba o Eu e o Outro e começamos Nós...", p. 44.

² *Ibidem*, p. 45.

³ *Ibidem*, p. 45.

⁴ *Ibidem*, p. 49.

Em abstracto, a identidade profissional tem uma relação íntima com as especificidades da formação e aprendizagem, qualquer que seja o momento, a ideia do *corpus* profissional, o sentido concreto da *praxis*, a missão que está implícita nesse agir e que se direcciona para o outro, e, em última instância, a percepção e o reconhecimento pelo outro da função social. Contudo, em termos concretos, não é fácil conceptualizar em pormenor os vectores que caracterizam a identidade profissional do enfermeiro, nem é propriamente o objectivo desta investigação.

Nesta perspectiva, Ribeiro e Moreira sublinham que a identidade profissional não é algo que existe *a priori*, quando, por exemplo, se frequenta um determinado curso formativo. Antes pelo contrário, a identidade profissional necessita de vectores de partilha, mudança, transformação e autonomia, num processo dinâmico, reflexivo e auto-crítico. O perfil identitário não é, assim, imutável, mas fluido e sempre construído pelo(s) sujeito(s) ao longo do exercício profissional. Assim, as autoras sugerem três vectores essenciais: a valorização da escuta e da partilha; a tolerância da ambiguidade e aceitação da incerteza e a intervenção para a transformação⁵.

É visível, como já referi, o sentido ético, fenomenológico e hermenêutico desta perspectiva, pois parte de pessoas para pessoas, visa a relação intersubjectiva, a compreensão e interpretação dos fenómenos que emanam do sujeito e do outro. Ao mesmo tempo torna-se decisivo que o profissional (re)construa permanentemente a sua identidade profissional, revelando comprometimento e vinculação, pelas razões já descritas. Só uma atitude interventiva e dialéctica é capaz não só de questionar o mundo, mas de transformar esse mundo para melhor, atribuindo-lhe um sentido humano⁶.

Isto significa que a identidade profissional do enfermeiro não se resume ao conteúdo da Licenciatura em Enfermagem, nem mesmo à formação pós-graduada. Pereira enfatiza que “A identidade profissional pode ser entendida como construída a partir de uma identidade para si e uma identidade para os outros”⁷, em que existe vinculação e um sentimento de pertença ao grupo profissional dos enfermeiros. Há ainda identificação com a missão própria, o desenvolvimento de um vasto conjunto de procedimentos e práticas específicas que são

⁵ Ribeiro, D.; Moreira, M. – “Onde acaba o Eu e o Outro e começamos Nós...”, p. 49.

⁶ É importante sublinhar que a observância da filosofia do Outro, na perspectiva de Levinas, num dado modelo formativo, é imprescindível para a aquisição de elementos fundamentais para promoção da interacção com o Outro. Ir ao encontro do Outro, numa permanente abertura, não é fácil, pois também o sujeito é um *Outro* que tem dúvidas, incertezas e sofrimento. O Outro é esse ser que está na minha proximidade, exige de mim uma resposta, e adensa-me o sentido da responsabilidade. Por outro lado, na perspectiva de Ricoeur, a narrativa revela o sujeito, possui uma autenticidade ontológica.

⁷ Pereira, H. – Os enfermeiros e a identidade profissional [Em linha].

A revelação de si expectáveis para os cidadãos, nas intervenções cuidativas, e ao longo do seu ciclo vital.

A identidade profissional do enfermeiro, nesta perspectiva, é construída na intersecção de dois planos: “(...) o [plano] dos profissionais que se auto-reconhecem no desempenho de actividades que identificam como sendo da esfera do seu campo de intervenção e o plano do reconhecimento desse papel por parte dos outros que, não sendo enfermeiros, com eles se relacionam”⁸.

Um aspecto essencial nesta problemática, como mais à frente será objecto de análise, é o de que a identidade profissional do enfermeiro é determinada por dois conceitos fundamentais: o cuidar e a relação interpessoal, no âmbito da prestação de cuidados de saúde. Assim, a enfermagem tem uma perspectiva holística da pessoa humana, pela osmose existente nas suas diferentes dimensões, e das suas necessidades, valorizando não apenas o processo patológico, mas todos os fenómenos que afectam a pessoa em situação e num dado momento⁹.

Em rigor, a percepção da identidade profissional decorre, em larga medida, da subjectividade dos sujeitos, isto é, daqueles que exercem a profissão e dos cidadãos em geral. Assim, dignificar a profissão tem relação próxima com a percepção da identidade profissional e com a *praxis* profissional de cada um. É, pois, no quotidiano diário, na relação com o outro, que se (re)constrói a identidade profissional, zelando pelos valores partilhados e nos termos da *leges artis*.

Esta problemática é ou pode ser visível nas narrativas elaboradas pelos sujeitos, quer como profissionais quer como utentes dos serviços de saúde. A narrativa, isto é, a capacidade de o sujeito narrar e narrar-se a si próprio tem uma importância decisiva para a compreensão do sentido da sua temporalidade e historicidade¹⁰. Ao narrar-se o sujeito projecta de si as suas vivências e o seu mundo, num contexto mais geral, de índole sociocultural e, como é o caso, profissional. *A posteriori*, o sujeito pode reexaminar a sua própria narrativa e, por uma atitude reflexiva, transformar para melhor a sua *praxis*.

A pessoa que narra uma situação real, vivida por si, faz emergir não só os fenómenos conforme os sentiu e viveu, mas certamente também a sua reflexão sobre os mesmos, de imediato ou ao longo do tempo¹¹. E vai mais além, pois o seu corpo passa a ser um corpo escrito, um corpo narrado. Trata-se, assim, de uma verdadeira hermenêutica, em que coexiste

⁸ *Ibidem*.

⁹ Cf. Watson, J. – **Enfermagem: ciência humana e cuidar. Uma teoria da enfermagem**.

¹⁰ Cf. Santos, P. – “Território, língua e sangue: recursos estratégicos na construção do Eu vs o Outro – uma desconstrução”, p. 117.

¹¹ França, A. – **A emergência da consciência bioética e o cuidar**, p. 292.

na acção uma tentativa de interpretação.

Na senda de Heidegger e Ricoeur, “(...) o eu é conceptualizado como um agente, uma entidade capaz de acção que trará uma mudança que se deseja e que se procura”¹². Na sua interacção com o mundo, o sujeito deve dar expressão e sentido ao presente histórico, sempre complexo e problemático, onde possa articular as suas acções com os contextos humanos através de um discurso capaz que, para Ricoeur, é a *narrativa*. Esta ideia pressupõe um processo contínuo de criação de um sentido, sendo o sujeito construído no plano de *estar-no-mundo* e *intervir-no-mundo*.

É verdade que o sujeito, nesse processo narrativo quanto solitário, partilha com o outro – nem que seja com um outro *eu* –, a sua intimidade, os desejos, os segredos e os factos experienciados por si. Em rigor, a narrativa é sempre para um outro, para esse outro concreto, ao alcance do olhar, que coexiste na minha proximidade ou para um outro distante, abstracto e não referenciado, a não ser a sua humanidade. A exposição do eu é uma evidência, mas a transparência ou ambiguidade que emana dos sinais e dos signos linguísticos exige uma interpretação hermenêutica para a sua compreensão. Esta, por sua vez, nunca é definitiva, pois acontece o encontro entre duas consciências, numa tensão dialéctica entre o visível e o invisível. A todo o momento acontece uma circularidade sensível entre o eu e o outro e, na sua reversibilidade, a narrativa assume-se como um *corpo* dinâmico que força a sua expressividade, em mensagens singelas ou conotativas e simbólicas.

Decorre desta perspectiva que é possível a interpretação de um texto biográfico, não a apropriação líquida, substantiva, mas a apropriação fluida e aberta que acrescenta novas dimensões à própria narrativa. De certa forma, a interpretação da narrativa é uma viagem, um movimento sensível e afectivo, uma deslocação, um regresso ao eu através do outro, uma abertura ao outro para ser eu, para intuir o seu projecto de ser. O sujeito que interpreta, num processo dinâmico de abertura, põe em suspenso, por vezes, os seus padrões culturais e as referências que emanam dos seus valores, no desejo de a eles retornar após a viagem extrospectiva através dos elementos que se espelham no outro, que emergem da sua narrativa¹³.

Paul Ricoeur, contudo, é pragmático quanto a esta matéria, pois isola a intenção do autor. A hermenêutica tem que tecer o sentido do texto, pois a intenção do autor não está ao

¹² Santos, P. – “Território, língua e sangue: recursos estratégicos na construção do Eu vs o Outro – uma desconstrução”, p. 117

¹³ Cf. Escalreira, L.; Bizarro, R. – “Eu e o outro no acto de traduzir”, p. 274. Apesar de as autores fazerem referência à tradução de textos, dada a similitude, a ideia é pertinente para o que pretendo explicitar a propósito da interpretação de narrativas.

nosso alcance, por vezes é desconhecida. Assim, é possível compreender um autor melhor do que ele próprio se compreendia. Por outro lado, o texto é mudo, e a relação entre ele e o leitor é assimétrica, pois um deve falar pelos dois. Assim, não é a intenção que conta, mas o sentido que emerge do espaço semântico, pois o texto já se separou da intenção do autor.¹⁴

Interpretar é uma forma de compreender. Por isso, a interpretação de uma narrativa é quase sempre diferente de sujeito para sujeito, segundo Ricoeur. “O texto enquanto todo e enquanto totalidade singular pode comparar-se a um objecto que é possível ver a partir de vários lados, mas nunca de todos os lados ao mesmo tempo.”¹⁵ Aquele que interpreta a narrativa do outro jamais poderá captar, por completo, a essência do outro, as singularidades, os traços específicos, numa palavra, o ser do outro. O conhecimento do outro nunca é total, exactamente porque os fenómenos irradiam outros fenómenos, e o mundo que aparece é pleno de subjectividade. O que se busca na interpretação senão a familiaridade, o sentido das coisas, as inquietações, o desejo e o prazer? Nesta medida, o círculo hermenêutico permanece dinâmico na tensão do *distanciamento* que se estabelece entre o sujeito e o outro. Não raras vezes, o mistério adensa-se, não há sinais de banalidade, mas o discurso enche-se de perplexidades, de uma significação codificada, mas que está cheia de uma magia de expansão e revelação. A diferença emerge, avoluma-se, para finalmente se chegar à reciprocidade, pois o caminho pela narrativa é um caleidoscópio de significações, sempre irrepetível e multifacetado.

Só me revelo inteiramente ao outro se sou conhecedor da diferença entre mim e esse outro. Ao aceitar essa diferença, e as tonalidades que a tornam *sui generis*, permito que haja comunicação, resultando dessa atitude a configuração do respeito e da reciprocidade que nos torna iguais na diferença. Se um sujeito desenvolver uma atitude de fixação hermética na diferença do outro, não observando a reciprocidade, mas sim níveis de supremacia ou de poder – cultural, social ou político –, cria-se uma situação impeditiva da comunicação e forte assimetria ética. O erro está na ausência de tomada de consideração da diferença ou quando essa consideração ocorre é feita de forma enviesada¹⁶.

Fazer de conta que a diferença não existe, ou simplesmente ignorá-la, é uma atitude etnocêntrica, que põe em evidência o desconhecimento dos códigos culturais e linguísticos do outro. Por vezes, apesar do conhecimento abstracto desses códigos, existe um desconhecimento da especificidade da ligação do outro a esses códigos. Isto significa que não

¹⁴ Ricoeur, P. – **Teoria da interpretação**, pp. 87-88. Cf. Coutinho, J. – **Filosofia do conhecimento**, pp. 174-180.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 89.

¹⁶ Cf. Pacheco, N. – “Do si como Outro aos lugares de confronto do Outro”, p. 107.

há um conhecimento substantivo e suficiente das representações e valores que orientam a acção do outro, assim como ele também ignora o mesmo sobre o sujeito. Por sua vez, o campo de referência do outro relaciona-se com os “conteúdos”, e sobretudo com a significação da leitura desses conteúdos, ou seja, toda a estrutura e organização das formas de vida¹⁷.

Assim, há atitudes diferentes perante a mesma realidade, com realce excessivo de pormenores sem importância. Por sua vez, o campo social é problemático, considerando as dimensões que contém. O outro procura adaptar-se ao modelo proeminente da sociedade em que está inserido. Mas essa atitude pode também ser falseada pela sua história de vida e raízes culturais, assim como pelo olhar assimétrico da pessoa que para si é também um outro e que, muitas vezes tem de si uma opinião neutra ou negativa. O outro, de forma mais ou menos visível, tem necessidade de colocar em acção a totalidade dos domínios da vida: o género, a profissão, a religião, as convicções culturais e ideológicas, entre outros. A manutenção da sua identidade pessoal é sempre um fim a alcançar.¹⁸

Na narrativa o sujeito expressa-se “(...) acerca de pessoas, lugares, acontecimentos, emoções e sentimentos (...)”, e “(...) a si próprio e ao mundo (...)”¹⁹. De facto, as acções complexas são representadas por narrativas em que o traço ético é muito significativo. Assim, narrar “(...) é desenvolver um espaço imaginário para as experiências do pensamento em que o julgamento moral se exerce de um modo hipotético”²⁰. Ou seja, a narração expressa a temporalidade subjectiva que se fundamenta na ligação entre a identidade pessoal e o compromisso do sujeito que se traduz no desejo de ser para si e para os outros²¹.

Assim, Michel Renaud sublinha que “A história narrativa faz reviver no presente o tecido das acções humanas e dos sofrimentos, das actividades e das passividades que constituem a trama da história passada.”²² Sem a narratividade, os acontecimentos do passado não se tornam presentes, mas parecem para sempre nesse silêncio do tempo. Pela narrativa a memória torna-se tangível, não apenas dos factos institucionais e políticos, mas dos actos e factos da história vivida por cada pessoa.

Importa realçar, no itinerário de vida pessoal, a visão hermenêutica do conteúdo da vivência da temporalidade subjectiva. Como escreve Michel Renaud, “Esta veicula

¹⁷ Pacheco, N. – “Do si como Outro aos lugares de confronto do Outro”, p. 107.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 107-108.

¹⁹ Cf. Escalera, L.; Bizarro, R. – “Eu e o outro no acto de traduzir”, p. 275.

²⁰ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 200.

²¹ Cf. Renaud, M. – “A ‘dignidade humana’. Reflexão retrospectiva e prospectiva”, p. 20.

²² *Ibidem*, p. 21.

conjuntamente o tempo de uma tradição cultural que dá as suas raízes à vida humana e o tempo dos acontecimentos da vida singular, acontecimentos que tecem, no pano de fundo da grande história do mundo, a pequena história individual.”²³

Neste sentido, a *vida vivida* por cada um é, por assim dizer, sucessivamente reinscrita, e pode ser expressa numa narrativa. Por sua vez, “A narrativa concreta da nossa existência pessoal fornece o conteúdo específico da nossa identidade temporal.”²⁴ A interpretação dos acontecimentos vividos em simultâneo, a sua expressividade, a importância atribuída, é sem dúvida diferente conforme os sujeitos envolvidos. Também aqui a plasticidade corpórea inscreve a sua própria história, os desejos, as aspirações e as formas de olhar os outros – para se olhar a si mesmo – e o futuro.

O conhecimento de si e do outro depende, assim, de vários factores. No entanto, um factor central é a intenção do sujeito se narrar, se *deixar* conhecer, assim como a intenção do outro de interpretar a narrativa, a história de vida e as próprias acções do sujeito agora também um outro. Assim, as circunstâncias de vida, a capacidade de olhar, escutar e apreender os fenómenos residentes no outro são decisivos para o seu conhecimento. Mas a ocultação do desejo, o fingimento e a tensão que se estabelece entre o eu e o outro, por emoções e sentimentos favoráveis e desfavoráveis, são aspectos que escondem o real, sendo impeditivos para a compreensão e conhecimento autêntico do outro. Assim, “Quase tudo o que sabemos de outrem é em segunda mão. Se um homem se confessa, defende a sua causa; a sua apologia está preparada. Se nós o observamos, ele não está só.”²⁵

Não raras vezes o sujeito tem apenas uma aparência do outro, apreende os traços físicos mais vincados e os traços de carácter, os pormenores mas não a totalidade. Mas isso não basta, certamente, para definir uma pessoa no seu mundo. No caminho da subjectividade, não é uma tarefa fácil. Até o próprio sujeito, sempre na senda de alcançar por completo a sentença grega “conhece-te a ti mesmo”, vive uma irreduzível dúvida e até mesmo desconfiança de si. Adriano observa-se e diz sobre si:

“Quanto à observação de mim, obrigo-me a isso, quanto mais não seja para entrar em composição com este indivíduo junto do qual estarei forçado a viver até ao fim, mas uma familiaridade de sessenta anos comporta ainda muitas probabilidades de erro. No seu aspecto mais profundo, o meu conhecimento de mim próprio é obscuro, interior, inexpressivo, secreto como uma cumplicidade. No seu aspecto mais impessoal, tão gelado como as teorias que eu posso elaborar acerca de números (...).”²⁶

²³ *Ibidem*, p. 21.

²⁴ *Ibidem*, p. 21.

²⁵ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 25.

²⁶ *Ibidem*, pp. 25-26.

Apesar das dúvidas e hesitações, não é ainda o momento para a dissociação ou dissolução do eu. O futuro está ainda presente. No horizonte expansivo da nossa existência há momentos que se impõem como o sol nas manhãs claras. Tudo é tecido no âmago do corpo e tudo a ele lhe fica ancorado. Libertam-se, assim, fenómenos de diferente natureza, que cursam pela emoção e pela razão. Quem não reconhece a vivência em si ou no outro da amizade e do amor, do desejo e do prazer, da alegria e da felicidade, de um *phatos* irremediável ou de uma tristeza profunda que se enraíza na carne sofredora? Tudo isto acontece na vida pessoal e na teia das relações humanos, do encontro inevitável com o outro.

Mas que situações nos convidam a expressar a interioridade? Muitas, mas aqui interessa focar as que arrastam a dor e o sofrimento e que provocam uma inquietude existencial. Nada mais transparente para a emergência de um turbilhão de emoções – dolorosas e sofríveis, mas também de alegria e de coragem – do que viver um estado de doença. É a pessoa doente que deambula pelos caminhos da existência, em que a dignidade e a esperança se atam num nó reticente.

O enfermeiro vive essa reversibilidade de cuidar o outro e também de ser cuidado. Nessa reciprocidade diminui-se a assimetria que sempre se insinua na relação cuidativa, pois o lugar do outro é em simultâneo o meu lugar, o lugar do absolutamente humano. Revelo-me ao outro quando o outro se revela também a mim.

Na identidade narrativa e na capacidade do sujeito se narrar, sobressai a *dialéctica da mesmidade e da ipseidade*. Infere-se, assim, que a teoria narrativa tem uma função importante na teoria da acção e na teoria moral. Ao narrar-se, o sujeito discorre sobre si e fará, em dado momento, considerações mais ou menos críticas da sua acção e da acção dos outros, o que deve ocorrer também tendo em conta a perspectiva ética, uma vez que a neutralidade da acção é sempre questionável. Parece claro que existe uma relação estreita entre a teoria da acção e a teoria moral, cuja mediação pode ser feita pela teoria narrativa.

A dialéctica da ipseidade e da mesmidade é essencial na constituição da identidade narrativa, logo também na constituição do si. Seguindo a perspectiva de Ricoeur, o cenário dos acontecimentos que constitui a intriga permite fazer uma integração entre a permanência no tempo e a mudança, isto é, a diversidade, a variabilidade, a descontinuidade e a instabilidade. Por outro lado, a ideia de intriga gera a dialéctica do personagem que mais não é do que a dialéctica da mesmidade e da ipseidade, no quadro da sua história de vida. Nessa dialéctica do mesmo e do si a identidade pessoal cursa agora na narração, ou seja, na

Mas o que é a identidade no plano da intriga? Ricoeur caracteriza-a “(...) pela concordância entre uma exigência de concordância e a admissão de discordâncias que, até à conclusão da narração, põem em perigo essa identidade”²⁸. Por concordância entende-se o “agenciamento dos factos” e por discordância, a dinâmica transformadora da intriga desde uma situação inicial a uma situação final. A *configuração*, por sua vez, será a arte da composição que medeia a concordância e a discordância.

Há uma tensão incisiva na composição narrativa, operada pela intriga, que se deve ao conflito entre a diversidade dos acontecimentos e a unidade temporal relatada, a disparidade dos elementos da acção, as intenções, as causas e a interligação da acção, e a simples sucessão e a unidade temporal. Neste sentido, no plano do dinamismo concordância/discordância, a coesão da narrativa é dada pela ideia de *síntese do heterogénio*. Se, na tragédia, se vislumbra a oposição entre a dispersão episódica da narrativa, a *poiesis* desenvolve um acto configurante que dá unidade à composição narrativa²⁹.

A abordagem desta temática, assumidamente superficial, tem utilidade para a descrição e interpretação de narrativas *pessoais* elaboradas por enfermeiros. De facto, nesse processo narrativo, o enfermeiro é, em certa medida, o agente da acção, o personagem central que origina um conjunto de acontecimentos e ocorrências. Não se trata já de narrar os acontecimentos alheios ao próprio – em cuja acção a neutralidade absoluta é impossível, mas de exteriorizar *a posteriori* os acontecimentos que se sucederam em si e ao seu redor, os sentimentos e as emoções que vivenciou. Agora, num regresso à situação histórica passada, faz uma re-interpretação dos acontecimentos, em que será possível explicitar o sentido ético da acção realizada. Não apenas da sua acção, mas também do agir dos outros, ou seja, dos amigos, familiares, da equipa terapêutica e da equipa de saúde.

O enfermeiro, investido do papel de personagem, no duplo sentido, pois *vivenciou* a situação e é ele próprio que se constitui como o elemento que *narra* a acção, problematiza a situação. Por isso, “É personagem aquele *que* faz a acção na narrativa”³⁰, sendo “(...) ele próprio, intriga.”³¹ Por outro lado, o enfermeiro não deixa de ser pessoa na sua prática profissional. Mas quando é ele o centro da intervenção cuidativa, é admissível que seja ainda profissional de saúde. Estas roupagens diferentes, em situações problemáticas, podem

²⁷ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 168.

²⁸ *Ibidem*, p. 169.

²⁹ *Ibidem*, p. 169.

³⁰ *Ibidem*, p. 170.

³¹ *Ibidem*, p. 171.

fragmentar o eu, nas franjas do trágico e até do absurdo. O desconhecido porque era já *conhecido*, torna-se denso, compacto e impenetrável. Ou então haverá coincidência no conteúdo dos planos vivenciais.

No entanto, subsiste sempre a dúvida de uma problemática acentuada, isto é, do distanciamento que se estabelece entre os acontecimentos vivenciados e a narrativa que lhe corresponde. Só pela crítica e por uma atitude ética evidente, o enfermeiro será capaz não apenas de se narrar a si próprio, dentro do acontecimento, mas também de narrar o acontecimento por inteiro, constituindo a sua identidade narrativa. O acontecimento, por força das circunstâncias, é marcadamente pessoal, não sendo egocêntrico. Essa capacidade prende-se com a distinção, neste contexto, que deve fazer-se entre acontecimento e ocorrência. É que “(...) o acontecimento narrativo é definido pela sua relação com a própria operação de configuração”³², pois ele participa da estrutura instável da própria intriga.

Tendo em conta a noção de “homem operante e sofredor”³³, verifica-se que o enfermeiro ao narrar-se e ao narrar as circunstâncias do acontecimento, vai ainda ser afectado pela acção passada, que se pode revelar como positiva ao ser um melhoramento ou protecção, ou negativa, levando à dúvida e à frustração. É evidente que este cenário tem influência na estruturação da identidade pessoal e nas respostas face às suas circunstâncias. Por isso, o problema moral não pode ser descartado da assimetria entre aquele que faz e aquele que sofre, tendo como limite o poder e a violência. Neste caso a narrativa não se funda na ficção, embora as manifestações no sujeito possam ser idênticas.

Porque se trata de uma narrativa de vida, em particular de um episódio específico, o enfermeiro, sobretudo quando em situação de doença pessoal, assume-se como narrador e personagem, sendo ainda o autor da narrativa. O personagem, ao contrário do que acontece na narrativa de ficção, não é imaginário mas real e agente da sua própria acção. Há, assim, uma simultaneidade autobiográfica, pois jamais o enfermeiro se poderá desligar da situação, nem furtar-se às orientações e sentidos da intriga³⁴.

A teoria narrativa oscila, assim, entre a teoria da acção e a teoria ética. Geralmente entende-se a acção como algo que se projecta do sujeito e que produz certos efeitos, no si mesmo e eventualmente no outro. No entanto, Ricoeur sublinha que o não-agir, no plano da interacção e da compreensão subjectiva, é ainda um agir: “(...) negligenciar, omitir-se é também deixar fazer por um outro, às vezes de modo criminal; quanto a suportar, é conserva-

³² *Ibidem*, p. 169.

³³ *Ibidem*, p. 172.

³⁴ Cf. *Ibidem*, p. 189.

se a si mesmo, por vontade ou por força, sob a potência de agir do outro”³⁵. Suportar algo é resignar-se, sendo limítrofe do sofrer. Assim, a teoria da acção incide sobre os homens activos, mas também sobre os homens sofredores. Emerge daqui a questão do poder e da violência, e a ideia de justiça.

Os *planos de vida*, que suportam o projecto existencial de uma pessoa, são unidade práticas que se designam, entre outras, por vida profissional e vida de família. Têm relação íntima com os ideais, os valores e as escolhas que são feitas ao longo da vida. Este *campo prático*, defende Ricoeur,

“(…) não se constitui de baixo para cima, por composição do mais simples ao mais elaborado, mas segundo um duplo movimento de complexificação ascendente, a partir das acções de base e das práticas, e de especificação descendente, a partir do horizonte vago e móvel dos ideais e dos projectos à luz dos quais uma vida humana apreende-se na sua unicidade”³⁶.

É desejável que a unidade narrativa de uma vida revele, no seu todo, a projecção de uma *vida boa*. Ou seja, todas as páginas de uma vida são reunidas, embora permutáveis, para que ela seja entendida como a verdadeira vida, a vida realizada e concluída. Com efeito, se a vida de uma pessoa não pode ser interpretada na sua totalidade singular, jamais essa vida poderá aspirar a ser uma vida bem vivida e completa. Mas há factos que a memória do sujeito, a própria morte não poderá ser narrada por si, mas só pelos outros³⁷.

Outra dificuldade surge no caminho da minha vida, pois sou livre de traçar muitos itinerários, tramar muitos enredos e intrigas, narrar muitas histórias, mas o critério da sua conclusão estará sempre em falta. É um facto que histórias da minha vida se entrelaçam nas histórias dos outros; partes inteiras da minha vida pertencem também a outros, aos meus pais, aos meus amigos, aos meus companheiros de trabalho, enfim, até a pessoas desconhecidas. Contudo terá sempre que haver uma tensão, uma espécie de luta que anima essa osmose de vidas partilhadas³⁸.

Em particular, a narrativa literária, ou mesmo a narração de simples factos, por serem de carácter retrospectivo dão a ideia que permitem apenas a reflexão sobre a vida passada. Mas a narrativa literária só é retrospectiva porque só “(…) aos olhos do narrador é que os factos narrados parecem ser expostos outrora”³⁹. A verdade é que na narrativa passada

³⁵ *Ibidem*, p. 186.

³⁶ *Ibidem*, p. 187.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 190.

³⁸ Cf. *Ibidem*, p. 190.

³⁹ *Ibidem*, p. 192.

A revelação de si emergem os projectos, as esperas, os desejos, as antecipações e aspirações, e assim os personagens da narrativa são projectados “(...) para o seu futuro mortal”⁴⁰.

Desta forma, as narrativas literárias e as histórias de vida, talvez pelo seu contraste, completam-se e tornam-se vivas. “Essa dialéctica nos lembra que a narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita; ela volta à vida segundo as múltiplas vias da apropriação e ao preço das tensões inexpugnáveis (...)”⁴¹, acima referidas.

A acção do sujeito parte da sua interioridade, projecta-se para o mundo. E essa acção mantém continuidade na narrativa, ao evocar os factos de uma acção passada. E assim a acção se amplifica, se torna presente e vai para o futuro. É verdade que a narrativa de uma história de vida se assemelha à ficção, quando desligada do ser real. Talvez pareça, quando o sujeito se narra, que se dissocia, se desdobra num outro. Mas, mesmo que assim fosse, o outro não seria mais do que um outro si próprio.

Neste contexto, as narrativas profissionais do enfermeiro⁴², as experiências de saúde e doença, transportam sempre a dimensão do outro e do si, quando o enfermeiro é o ser que cuida ou quando é o ser cuidado. Por isso é complexo, e até confuso, mas melhor se compreendem os fenómenos irreduzíveis da vida humana entrelaçados na história de vida dos outros.

Mas, sem a menor dúvida, a revelação de si, do sujeito se revelar ao mundo, está dependente da sua capacidade de expressar a sua vida afectiva e do diálogo que estabelece com o outro. Tudo o que afirmei sobre a expressividade do corpo, tem, aqui, pleno lugar. Às vezes o sujeito *esconde-se* do outro, procura dissimular a sua situação no mundo e, por isso, tende para a inexpressividade. Aí, talvez, encontre um refúgio, mas trata-se de uma segurança enganadora.

Mas a palavra e o silêncio, na relação com o outro, é sobretudo expressão e resposta. A sedução da fala e da escuta. À sua volta surgem os gestos e os sinais que mais não são do que o desejo de comunicar e de viver bem o tempo em comum. A palavra e o silêncio convidam ao encontro, à relação e ao cuidado humano.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 192-193.

⁴¹ *Ibidem*, p. 193.

⁴² Ao longo do capítulo III irei proceder à inserção de extractos das narrativas pessoais, no sentido da compreensão dos fenómenos narrados, aproximando-os da perspectiva ética e do conteúdo do código deontológico do enfermeiro.

II. 3. RELAÇÃO CUIDATIVA – A PALAVRA E O SILÊNCIO

Não podemos imaginar um mundo onde apenas existisse a palavra, mas não podemos imaginar um mundo onde só existisse silêncio.

Max Picard, *Le monde du silence*

A nossa vida desenrola-se no mundo – esse mundo fluido e sempre aberto a novas possibilidades. Não é uma vida isolada, mas antes se entrelaça em outras vidas e experiências, noutros projectos e *sentidos*. Somos verdadeiramente pessoas na coexistência que nos perpassa a cada momento, nas vivências partilhadas, nos fenómenos que emergem de cada um e se irradiam para o outro.

Assim, na relação intersubjectiva, não pode haver indiferença nem distanciamento, embora, por vezes, se mascare o desejo, podendo induzir a um enviesamento da afectividade. No entanto, mesmo que os fenómenos envolventes nem sempre sejam consistentes na acção, persiste a perspectiva de cada um nessa experiência, atribuindo-lhe um *sentido* existencial, visando a transformação pessoal e o desenvolvimento de capacidades e aptidões. Projectado para um horizonte de futuro, o sujeito busca a harmonia e a perfeição do agir, por excelência revestido de máxima eticidade.

Entre iguais e em situações similares, a tensão relacional, por vezes, revela incongruência na relação intersubjectiva, o que faz com que cada um busque um novo equilíbrio. No entanto, se um dos sujeitos vive circunstâncias de alguma fragilidade, a relação intersubjectiva pode ser afectada. Já de si assimétrica, a relação torna-se problemática e, se nada for feito, quantas vezes vazia. Nesta medida, a relação cuidativa estabelece a matriz qualitativa que permite aceder ao outro, ao seu mundo, compreender a sua existência, dar um *sentido* aos gestos, às palavras e ao silêncio.

O cuidado (*sorge*) é um aspecto importante na filosofia de Heidegger¹. Este cuidado também é entendido como “preocupação”, “cura”. Heidegger afirma que o cuidado é o ser da

¹ Cf. Heidegger, M. – **Ser e tempo**.

Existência. Logo o cuidado é visto como algo ontológico (e não ôntico). Este autor também sugere que o cuidado não se reduz a um impulso de viver, a um querer ou a uma vivência. Pelo contrário, as vivências têm a sua raiz no cuidado, logo ontologicamente anterior a elas. O cuidado é um projectar-se a si mesmo, sublinha Heidegger, e não tem uma estrutura simples, tal como a ideia do ser da Existência. Com respeito à temporalidade, o cuidado não é para *si mesmo*, apesar de ser um fenómeno radicalmente original².

André, por seu lado, afirma que a paixão: “(...) ao ser mediação entre o singular e o universal, é mediação entre o ser e o tempo, como bem viu Heidegger, ao considerar o cuidado (que não é, senão, uma forma suprema de paixão) como característica fundamental do *Dasein*, anterior ao desejo e fundador do próprio desejo”³.

A relação cuidativa implica cuidar do outro em estrita proximidade e solicitude, sabendo que a “A proximidade não é uma simples coexistência, mas inquietude.”⁴ Assim, “Cuidar indica uma maneira de se ocupar de alguém, tendo em consideração o que é necessário para que ele realmente exista segundo a sua própria natureza, ou seja, segundo as suas necessidades, os seus desejos, os seus projectos.”⁵ Cada um, de acordo com as suas vivências, dá um sentido concreto ao cuidar, não apenas ao seu significado mais geral, mas também à dimensão particular de cada situação específica. Cuidar, envolve, pois, múltiplos vectores emocionais e afectivos. O sujeito cuida de si, das suas coisas; dispensa cuidados ao outro e ao mundo. A sua atitude, neste contexto, pode revestir-se de um leque de traços reveladores da sua intenção, como sejam a passividade, a interacção e a reflexão⁶.

No entanto, a perspectiva do cuidar que percorre esta investigação, e porque se apoia na relação cuidativa, pressupõe a coexistência de duas ou mais pessoas em interacção, visando a satisfação de necessidades, a harmonia e o bem-estar. Na medida em que são pelo menos duas pessoas em relação – proximidade de corpos e consciências⁷ –, a partilha das coisas, dos afectos, dos sentimentos, das emoções e até de actos técnicos, tem sempre repercussão no desenvolvimento de quem cuida e de quem é cuidado. A relação cuidativa parte de pessoas

² Cf. Mora, F. – “*Cuidado*”, p. 698.

³ André, J. – **Pensamento e afectividade**, pp. 49-50.

⁴ Levinas, E. – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, p. 231.

⁵ Honoré, B. – **Cuidar – persistir em conjunto na existência**, p. 17.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 13.

⁷ Nélia de Figueiredo, tendo em conta a expressividade do corpo da (o) enfermeira (o), a sua presença e os efeitos que produz no encontro com o doente – na relação cuidativa e prestação directa de cuidados de enfermagem –, num estudo que realizou propõe o seguinte: “*O corpo da enfermeira é Instrumento de cuidado. É presença, que está inteira na acção de cuidar e que tem um estado de espírito em permanente disponibilidade para interagir com outros e de tocar os outros.*” Esta ideia relaciona-se com a auto-imagem da enfermeira (apresentação, vestuário, sentido estético, cuidado de si, etc.) e as representações sociais da enfermagem. Figueiredo, N.; Carvalho, V. – **O corpo da enfermeira como instrumento do cuidado**, p. 154.

para pessoas. Leva cada um a descentrar-se de si em direcção ao outro, num movimento de solicitude, revelador de honestidade e doação.

A relação cuidativa é visível com especial realce no cuidado à pessoa doente⁸. Isto é, a situação de doença fragiliza o projecto pessoal, pode diminuir a autonomia e o sentido de liberdade, motivando ambiguidades e ambivalências. Ou seja, a pessoa doente revela-se como a centralidade do cuidado humano, em permanente interrogação do outro, quantas vezes num diálogo feito de gestos e de silêncios que exigem disponibilidade e compreensão hermenêutica. É, assim, elementar que a relação cuidativa pressupõe o conteúdo ético da intersubjectividade – esse entrelaçamento de consciências, de desejos e ideais. Assim, dentro de uma perspectiva holística, a pessoa doente é o seu corpo próprio, o seu mundo, a sua situação, circunstâncias e história de vida. Neste sentido, aquele que cuida deve revelar um autêntico agir comunicativo. Se assim não for, para além de actos puramente gratuitos, compromete os actos técnicos por não os revestir de afectividade humana.

Esta problemática é vivenciada fortemente pelos profissionais da área das ciências da saúde, nomeadamente pelos médicos e enfermeiros. No entanto, como mostra a história da Medicina e da Enfermagem, a percepção e o entendimento que cada ciência faz da relação com o outro, tem sido, em alguns aspectos, bastante diferente. Com efeito, a Medicina ao longo da sua história, tem valorizado, na tradição hipocrática, a perspectiva do *tratar* – a orientação para a doença; a Enfermagem, sobretudo a partir de Florence Nightingale, tem progressivamente dado ênfase à perspectiva do *cuidar* – visão holística da pessoa humana.

Se, para alguns, os termos têm significado quase idêntico, outros entendem que explicitam um sentido muito diferente, apesar da referência à mesma realidade. Tratar visa sobretudo curar, prestar cuidados técnicos, corrigir, administrar um remédio no sentido de neutralizar uma doença, prevenir uma complicação. Por seu lado, cuidar, porque mais englobante e profundo, vais mais além da simples prestação de cuidados, por vezes algo anónima, direccionando-se para a pessoa na sua unicidade e totalidade. Por isso, traduz-se por tomar cuidado, mostrar preocupação com o outro, sentir inquietação, percepcionando sempre o outro como um ser que não me é indiferente, que exige de mim não apenas uma resposta instrumental ou técnica, mas também uma resposta ética, plena de intersubjectividade.⁹

Jean Watson defende que a enfermagem é uma ciência humana e do cuidar. Nesta

⁸ Importa sublinhar que a perspectiva do cuidar não se reduz ao cuidado de pessoas em situação de doença, bem pelo contrário. No entanto é compreensível que nesta situação, quem cuida e quem é cuidado sinta com intensidade a problemática do cuidar. Se numa perspectiva de *produto* é necessário troca de cuidados, quer em quantidade como em qualidade, é ainda essencial questionar de forma permanente o sentido do cuidado.

⁹ Cf. Honoré, B. – **Cuidar – persistir em conjunto na existência**, pp. 21-23.

medida, a ciência de enfermagem está sempre frágil, pois a perspectiva do cuidar requer envolvimento pessoal, social, moral e espiritual do enfermeiro para um compromisso com o outro¹⁰.

O cuidar abre-se em relação ao outro, no tempo e no espaço. “O cuidar não é, por conseguinte, apenas uma emoção, atitude ou um simples desejo. Cuidar é o ideal moral da enfermagem, pelo que o seu objectivo é proteger, melhorar e preservar a dignidade humana.”¹¹ Nesta acção estão envolvidos valores, intencionalidade, solicitude, compromisso, conhecimentos técnicos e científicos e relação intersubjectiva. O cuidar “(...) é um empreendimento epistémico que define quer o enfermeiro quer a pessoa e ainda o nível de espaço e tempo (...)”¹². Esta perspectiva é de carácter fenomenológico, considera o outro como pessoa única, inserida no mundo e em situação. Assim, a relação enfermeiro-doente é uma relação de intimidade, entrelaçada em dois mundos, em duas consciências, que rejeita a visão cartesiana da pessoa¹³.

Nesta medida, o cuidar é também de carácter transpessoal, visando ajudar o outro a encontrar um significado humano na doença, no sofrimento, na dor e na própria existência. “O enfermeiro é co-participante num processo em que o ideal do cuidar é a intersubjectividade. Devido à natureza humana da enfermagem, os seus componentes morais, espirituais e metafísicos, não podem ser ignorados ou substituídos.”¹⁴

O cuidar intersubjectivo, sem diminuir o método científico, visa revelar dimensões *escondidas* da pessoa humana. Assim, no processo de cuidar, a pessoa é “um ser-no-mundo”, é o lugar da existência humana. “A pessoa existe como um *gestalt* vivo e em crescimento. A pessoa possui três esferas do ser – mente, corpo e alma – que são influenciadas pelo conceito de Eu. A mente e as emoções são o ponto de partida, o ponto focal e o ponto de acesso ao corpo e à alma.”¹⁵ Toda a experiência humana – o modo de cada um estar no mundo – constitui um campo fenomenológico, que mais não é do que um quadro de referência apenas conhecido pelo próprio, que incorpora a consciência.¹⁶

¹⁰ Watson, J. – **Enfermagem: ciência humana e cuidar. Uma teoria de enfermagem**, p. 55.

¹¹ *Ibidem*, p. 55.

¹² *Ibidem*, p. 56.

¹³ Cf. Kadner, K. – “*Therapeutic intimacy in nursing*”, pp. 215-218.

¹⁴ Watson, J. – **Enfermagem: ciência humana e cuidar. Uma teoria de enfermagem**, p. 96.

¹⁵ *Ibidem*, p. 98. Jean Watson inspira-se da área da psicologia e da filosofia existencialista e fenomenológica: Carl Rogers, Kurt Goldstein, Kurt Lewin, Heidegger, Merleau-Ponty e Husserl.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 98-99.

“A actividade da arte de cuidar, surge pela interacção humana numa situação de cuidar. A interacção humana evoca no enfermeiro um sentimento. Tendo experimentado esse sentimento e tendo-o evocado em si próprio, então, através de movimentos, toque, sons, palavras, cores e formas, o enfermeiro transmite o sentimento de modo que a outra pessoa experimenta esse mesmo sentimento – esta é a actividade da arte de cuidar.”¹⁷

O sentido do cuidar visa o cuidado do outro, ter atenção a cada pessoa, às suas circunstâncias, promovendo o seu bem-estar e a sua saúde. Isto é, quando falamos de cuidar, englobamos os dois sentidos, agindo com a preocupação do bem-estar do outro, conforme as suas condições particulares, ir ao seu encontro, estar na sua presença. Por outro lado, importa desenvolver as medidas técnicas necessárias para obtenção desse bem-estar e da recuperação da saúde. Nessa medida, o acto de cuidar acontece na relação cuidativa e em diferentes vectores, nomeadamente em acções de socorro, de acolhimento ou de formação¹⁸. Cuidar não é exclusivo dos profissionais de saúde, mas emana do dever e responsabilidade de cada um para consigo e para com os outros.

A perspectiva da enfermagem fundamenta-se sobretudo na procura da identidade da profissão que, libertando-se da tutela do médico, cria modelos de inspiração humanista, de sentido holístico, que centram o cuidado humano na pessoa e não na patologia, ao contrário da Medicina.¹⁹ Por um lado, a acção da enfermagem visa a recuperação e o tratamento de uma patologia, por outro, tem como preocupação o acompanhamento da pessoa, o seu restabelecimento e autonomia, tendo em conta as suas necessidades existenciais.

A medicina, no entanto, tem procurado desenvolver modelos de formação para esbater a herança e o peso substantivo da dimensão do tratar. Apesar da sua aparente solidez, a medicina, nas últimas duas décadas, após a formação inicial, de cariz predominantemente científica, ramificou-se em duas grandes vertentes, por via da abordagem experimental. Com efeito, “(...) numa medicina científica centrada sobre a patologia, objectiva, tecnocrata, instalada no hospital, e numa medicina global tradicional, empírica, mais subjectiva, centrada sobre a doença”²⁰. A celeridade do progresso tecnológico, a descoberta de novas técnicas cada vez mais sofisticadas, fazem emergir a biomedicina que, combinada com a informática e biotecnologias em geral, reforçam, nos últimos vinte anos, o pólo científico do hospital, na perspectiva dos cuidados diferenciados, essencialmente curativos. Para além do desvio do foco da essência do homem, privilegiam-se fundamentalmente as suas partes, numa visão

¹⁷ *Ibidem*, p. 119.

¹⁸ Honoré, B. – **Cuidar – persistir em conjunto na existência**, p. 23.

¹⁹ Cf. Watson, J. – **Enfermagem: ciência humana e cuidar. Uma teoria de enfermagem**. Cf. Collière, M.-F. – **Promover a vida**.

²⁰ Honoré, B. – **Cuidar – persistir em conjunto na existência**, p. 27.

cartesiana, levando à exaustão da exploração do corpo, num conjunto de especialidades, o que induz também fragilidades económicos e financeiras.

Igual perspectiva, de certa forma, tem Carneiro ao afirmar que “A prática clínica no início do século XXI (...) transformou-se numa actividade eficiente, agressiva em muitos casos e com um desenvolvimento tecnológico esmagador. A ciência biomédica desenvolveu-se enormemente (...), a profissão organizou-se em termos de ensino pós-graduado e em dezenas de especialidades (...)”²¹. O mundo assistiu, sobretudo na segunda metade do século XX, ao surgimento de avanços avassaladores na medicina. Para trás ficaram dezanove séculos de estagnação, para o melhor e para o pior, na esteira dos ensinamentos de Hipócrates e Galeno, de elevado teor paternalista e “protector” dos doentes. A Idade Média, toda ela, preservou, mesmo do ponto de vista filosófico, a melhor tradição greco-latina, no que à arte clínica dizia respeito. Não se estranha que, na primeira oportunidade, a ciência médica extravase do sentido personalizado do clínico, da sua prática junto do doente e das suas famílias, promovendo o conforto e ajudando a morrer²². Bem pelo contrário, o desenvolvimento acelerado da medicina, provoca um apagamento desta visão de proximidade do médico, sendo o conceito de “médico assistente” praticamente substituído por cuidados prestados por um conjunto vasto de especialistas, cada um tomando a responsabilidade por um órgão ou sistema²³. A perspectiva mecanicista do corpo é aqui bem evidente, sobretudo nos casos em que não há um efectivo acompanhamento da pessoa, na sua deslocação, muitas vezes penosa, pelos diversos especialistas²⁴.

O acto médico deixou de ser um acto apenas entre o médico e o doente, intervindo no processo um conjunto de actores, desde profissionais de saúde, políticos e gestores. Esta situação altera profundamente a natureza da relação médico-doente, não apenas no âmbito científico, relacional e administrativo, mas também no aspecto ético-deontológico. Nesta medida, não será exagerado afirmar que a influência social do médico é, hoje, algo contraditória e, por certo, menos proeminente do que foi no passado. Por outro lado, o médico, no âmbito do processo da doença, é o profissional que, para a decisão final, está muito *dependente* de outros profissionais de saúde, passando a prática clínica a ser uma actividade de grupo, nomeadamente no hospital.

²¹ Carneiro, A. – “O hospital e a desumanização”, p. 105.

²² Cf. *Ibidem*, pp. 101-109.

²³ *Ibidem*, p.106.

²⁴ A filosofia dos cuidados progressivos poderia, se fosse devidamente implementada, colmatar esta problemática. No entanto, como se sabe, a abertura à mudança e a novos paradigmas não é fácil, ou pela atitude desfavorável dos profissionais ou pela própria cultura do sistema de saúde.

De facto, os médicos hospitalares, por vezes, são vistos como engenheiros ou técnicos do corpo biológico, conhecedores do milagre da vida, das causas e consequências, com capacidade de intervir na vida humana, sobretudo no sentido do seu prolongamento. No limiar do século XXI, tomou-se consciência de uma crise acentuada das práticas médicas. Desaparece o conceito de normalidade, emerge a noção de complexidade, multifactorialidade e evidência, factores que interrogam a medicina, promovendo um novo olhar para a redescoberta da unidade existencial do homem. O sistema de cuidados hospitalares torna-se mais flexível, abre-se aos contextos de vida do cidadão, na tentativa de instituir uma rede de cuidados continuados, isto é, de prevenção, tratamento e acompanhamento. Esta mudança é uma realidade, e a medicina parece adquirir uma nova concepção, buscando a centralidade da pessoa e o conjunto de fenómenos que lhe são inerentes.

A implementação do conceito de *clinical governance*, pela observância do *sentir* concreto do doente, das suas emoções, sentimentos e opiniões – logo a participação activa do cidadão –, poderá ser um vector para melhorar a relação do doente com os profissionais de saúde²⁵.

“A solução (...) tem de se colocar ao nível da organização dos serviços hospitalares, do envolvimento pró-activo dos seus profissionais e de uma política de contacto com os doentes claramente aceite por todos como importante e desejável. Passa por uma sistemática aproximação ao doente como pessoa (...), por disponibilização de tempo para poder contactar serenamente com ela, ouvir as suas queixas, atender às suas angústias e esclarecer as suas preocupações.”²⁶

No entanto, cuidar, pelas mais diversas circunstâncias, não é percebido por todos de igual forma, não é revestido da mesma significação. Por isso, para toda a acção, deve ter-se presente a sua intenção e a forma como esta se põe em prática. Neste caso, importa intuir a perspectiva do cuidar, pois denota uma atitude aberta e flexível, indo ao encontro das múltiplas formas de entendimento. A perspectiva do cuidar remete, nesta medida, para um referencial de valores que são, eles próprios, colocados em acção por quem cuida e por quem é cuidado. Questiono o meu agir, interrogo-me quer na dimensão da *praxis* como da *poiesis*, não apenas como prestador de cuidados, mas também como aquele que, em dado momento, se expõe aos cuidados de saúde.

Contudo, não basta esta atitude de princípio, é preciso que cada um passe pela experiência do cuidado, sua e do outro, porque, como já fiz referência, a pessoa realiza-se

²⁵ Cf. Nunes, R.; Machado, P. – “Diagnóstico da qualidade dos serviços públicos de saúde”, pp.115-116.

²⁶ Carneiro, A. – “O hospital e a desumanização”, p.109

passando pelo outro²⁷. A dimensão da experiência encerra sempre em si a totalidade da pessoa, a sua subjectividade, as suas crenças, a sua cultura e o seu desejo. Por isso, cada experiência pessoal interliga o passado, o presente e o futuro, atribuindo-lhe o sujeito um *sentido* e uma *significação*. Não é estranho, pois, que cada experiência vivida seja determinante para a construção do sujeito e do seu mundo, e do entendimento que faz do entrelaçamento do seu no mundo dos outros.

É de sublinhar que “(...) as variáveis culturais afectam a comunicação ao nível da percepção, dos olhares, das representações e estereótipos sobre o outro, sobre os acontecimentos, ao nível dos processos verbais e não verbais”²⁸. Assim, a minha experiência decorre num mundo de diferentes tonalidades e sensibilidades.

O vocábulo latino *experire*, remete para dois sentidos dando a ideia de vivenciar e de verificar, testar. Para além do significado etimológico, cada um tem uma ideia concreta do significado e importância do acto de experienciar. A experiência, logo à partida, dá valor à vida da pessoa, no âmbito da sua temporalidade. Ela confronta a minha pessoalidade, testemunha a minha presença e a minha actividade no mundo. Logo, experienciar uma coisa é vivenciar essa coisa. Na verdade a experiência pode ligar-se a algo de cariz mais utilitário ou passageiro, ou aportar na sua essência ao que há de mais fundamental e profundo no sentido que eu quero dar à minha existência no mundo. Não basta a situação da experiência, quase abstracta, sendo necessário a adesão da pessoa à sua própria vivência, com abertura e com disponibilidade integral para a perspectiva da realidade que experiencia. Desse modo, posso guardar em mim não apenas as informações e os significados que extraí da minha relação com as coisas, com os outros e com o mundo, mas sobretudo o valor do sentido que dada experiência teve para mim²⁹.

A minha experiência no mundo é constituída por tudo aquilo que vivenciei e que deixou em mim marcas indeléveis. Elas podem ser de carácter diverso: de prazer, de crise, de satisfação e felicidade, de medo e de dúvida, mas, de algum modo, todas elas provocam alguma modificação em mim, na minha forma de ser e agir, por mais ligeira e imperceptível que seja. Neste processo dialéctico não deve haver fechamento, mas abertura da pessoa a

²⁷ Cf. Renaud, I. – “A pessoa humana e o direito à saúde”, p. 324.

²⁸ Ramos, N. – “Interculturalidade e comunicação nos cuidados de saúde”, pp. 100-101. “Os nossos sistemas de valores, as nossas crenças, atitudes, a nossa visão do mundo e dos outros, a nossa organização social e política exercem influência sobre as nossas percepções. Como resultado disto, encontramos representações de saúde, de doença, crenças, práticas de protecção e de saúde que variam, nomeadamente, segundo os indivíduos, grupos culturais, classes sociais, culturas e contextos de desenvolvimento”. *Ibidem*, p. 101.

²⁹ Cf. Honoré, B. – **Cuidar – persistir em conjunto na existência**, pp. 110-111.

novas experiências, retornando por vezes às experiências passadas, ao que foi vivido, por forma à elaboração de novas concepções e entendimento de si e dos outros, da própria realidade mundana³⁰. Esta perspectiva é bem expressa por Gadamer, “A dialéctica da experiência encontra a sua própria finalidade, não num saber definitivo, mas na abertura à experiência suscitada pela própria experiência.”³¹ Não há, pois, dentro da perspectiva ética, lugar para experiências gratuitas.

A experiência do cuidado, para a sua realização plena, necessita do *sentimento do cuidado*, de um conjunto de traços que suportam a acção de quem cuida e de quem é cuidado. “O cuidado caracteriza toda a acção e não somente o agir na prática dita cuidadora dos profissionais do mundo da saúde.”³² O sentimento do cuidado não é apenas um estado afectivo, mas uma disposição de *estar aí*, presente ao outro e à sua condição, num encontro autêntico. Face a uma dada situação concreta, o sentimento inerente ao cuidado expõe a pessoa ao mundo, “(...) na finitude, na vulnerabilidade e na falibilidade”³³. São traços irremediáveis, osmoticamente coexistentes na vida humana. Se a finitude e a vulnerabilidade da vida se evidencia pela fragilidade que decorre desde a concepção, itinerário geralmente com múltiplas doenças, até ao limite inexorável da morte, para alguns, supremo absurdo. E esse limite, por vezes aproxima-se vertiginosamente, quando a falibilidade da existência se torna presente, perdendo-se o verdadeiro sentido pessoal da realização humana, do projecto de vida.

A disposição para o cuidado, como já referi, é inerente a cada um. Esta disposição, segundo Honoré, tem a sua fonte no desejo. “Desejar é orientar a nossa acção para qualquer coisa que não se tem e que se considera como bom para si.”³⁴ Ao mesmo tempo, é minha intenção conservar o que é bom para mim, o que contribui para o bem-estar e felicidade, nomeadamente para a saúde. Por isso, o impulso do desejo movimenta cada um para a conservação da sua vida, da sua existência. Essa disposição para persistir na existência, intima o sujeito a agir, a tomar cuidado de si, a estender essa atitude aos outros, isto é, para que eles sejam movidos pelo mesmo desejo³⁵.

³⁰ Cf. Ponty, M.-M. – *Fenomenologia da percepção*.

³¹ Gadamer, H.-G. – *Verité et methode*, p. 203.

³² Honoré, B. – *Cuidar – persistir em conjunto na existência*, p. 111.

³³ *Ibidem* p. 112.

³⁴ *Ibidem*, p. 113.

³⁵ Cf. Irvine, W. – *Sobre el deseo*.

A relação cuidativa ocorre no íntimo lugar da comunicação. Esta, por sua vez, é feita de palavras e de silêncios, e da linguagem corpórea do corpo vivido. Sem comunicação, por mais insípida e débil, não é possível acontecer a relação intersubjectiva, o que fragiliza a relação cuidativa.

A palavra emerge do silêncio, impõe-se na relação, permitindo a percepção e o entendimento do mundo do eu e do mundo do outro. Mas o silêncio não é a minha ausência nem a ausência do outro. O silêncio é real, toma corpo, avoluma-se, mas tende sempre para uma transformação para um novo silêncio, ou prepara o espaço e o tempo da emergência da palavra. Por vezes o silêncio produz mal-estar, uma sensação desagradável. É preciso estrangulá-lo como um intruso, pois opacifica a relação intersubjectiva. Mas também o silêncio se torna apelativo do desejo, da escuta incessante, de procurar um ritmo e a fruição sossegada do tempo. A embriaguez das palavras precipita-se numa cascata em que o repouso é difícil ou impossível, quase ignorando o outro. A palavra parece bastar-se a si própria, mas é puro engano. É o silêncio, muitas vezes reprimido, que adquire um valor infinito e que restaura o valor omnipresente da palavra³⁶.

“A saturação da palavra induz o fascínio do silêncio.”³⁷ Esta dinâmica da palavra de se deixar cair no silêncio dá tempo ao sujeito e ao outro para a escuta, para a apreensão de pedaços do discurso que quer a palavra quer o silêncio não desvendam por completo. Se tudo é dito, num atropelo das palavras, há o risco de nada ser escutado. Mas se há espaço, diálogo e escuta, se a vinculação ao outro se adensa na subjectividade – então a relação cuidativa, para além da simples relação interpessoal, ela é uma relação terapêutica e absolutamente intersubjectiva.

Na actualidade, “O imperativo da comunicação é uma acusação contra o silêncio, bem como uma erradicação de toda a interioridade.”³⁸ Neste sentido, não há lugar para o silêncio, sendo obrigatório falar, emitir opinião, comunicar bem, jamais ficar calado. O silêncio é um vazio que responsabiliza e quase tortura o sujeito. Mas existe algum imperativo de dizer “tudo”?

A palavra para ser significativa e revelar o mundo busca sempre o silêncio. Por isso é possível a osmose entre a exterioridade e a interioridade do próprio discurso. Para além do ruído “(...) o silêncio é o inimigo reconhecido do *homo communicans*, a sua vocação. Implica, na verdade, uma interioridade, uma meditação, uma distância assumida em relação à

³⁶ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 11.

³⁷ *Ibidem*, p. 12.

³⁸ *Ibidem*, p. 12.

turbulência das coisas, uma ontologia que não tem tempo de aparecer, se não estivermos atentos a ela”.³⁹

Há palavras e silêncios, o que resulta num sentido e significado diferentes. Na relação cuidativa busca-se o essencial, os elos primordiais da vivência subjectiva, nada pode ficar na sombra, num propósito arbitrário ou de um poder dissimulado. Le Breton sublinha:

“O imperativo de dizer ‘tudo’ dissolve-se na ficção de que tudo foi dito, mesmo sem deixar sem voz aqueles que teriam coisas diferentes a dizer, ou teriam escolhido um discurso diferente. Dizer não é suficiente, nunca é suficiente, se o outro não tiver tempo para ouvir, para assimilar, para responder.”⁴⁰

Assim, é neste sentimento que se revela a eticidade da relação cuidativa, da ajuda e do cuidado ao outro. O silêncio é muito diferente do mutismo. No entanto, nem sempre esta diferença é percebida. O silêncio abre-se em frente dos nossos olhos, da nossa mente, exige sempre algo. Assim, é o prelúdio ao mesmo tempo denso e suave de uma revelação, do tempo que se precipita em cascata na nossa existência. Pelo contrário, o mutismo é um fechamento do tempo e dos acontecimentos que devem fluir na nossa existência.

Nessa medida, o mutismo afasta-se do silêncio, repudia a palavra que teme a ameaça da memória, de reviver um acontecimento doloroso e triste. O sujeito recusa-se a participar no discurso, volta-se para si, numa fuga impossível. Daí pode surgir a crise e a recusa existencial, situação problemática do cuidado de si e do cuidado humano em geral⁴¹.

A palavra e o silêncio, na justa medida, emergem no encontro, na relação intersubjectiva. Porque se trata de uma relação afectiva em que a intimidade se partilha – haja silêncio...

³⁹ *Ibidem*, p. 12.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 13.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, pp. 20, 102-106.

II. 3. 1. ENCONTRO E SITUAÇÃO

L'homme n'est pas présent immédiatement à tout, mais plus spécialement à un corps.

Merleau-Ponty, *Le visible e l'invisible*

A relação com o outro é, muitas vezes, tensa e ambivalente. Com efeito, o entrelaçamento de duas consciências, de dois mundos, traz ao momento a capacidade da identidade pessoal e a história de vida dos sujeitos. Se, em alguns casos, as fronteiras são esbatidas e ténues, noutros casos elas são bem visíveis e vincadas. Emerge, por certo, a cultura de cada um, as suas experiências e vivências, a percepção da sua intimidade, dos seus valores, em última análise, a totalidade do corpo. Aqui radica, pois, a subjectividade própria do ser pessoa.

A história de vida, e a qualidade da vida vivida, as emoções e os sentimentos, devem projectar o sujeito para o futuro, pois está implícito na pessoa humana, em cada célula do seu corpo, o desejo latente do outro, para assim haver um *regresso* a si mesmo. Nessa medida, a relação intersubjectiva faz-se de pedaços de proximidade e distância, de permitido e interdito, do dizer e do indizível e de espirais de sedução.

Os contornos do espaço de intimidade, com frequência fluidos e difusos, quando na presença da dor e do sofrimento, isto é, que apelam para a relação cuidativa, tendem a marcar linhas que definem os limites do espaço pessoal, observando os valores primordiais da existência humana: estima de si, autonomia, liberdade e respeito. Na verdade, no processo cuidativo, a percepção, apreensão e manipulação do corpo é algo sempre presente, demasiado tangível e, não raras vezes, de extrema intimidade para os sujeitos. Esta situação obriga à tomada de consciência dos limites do meu corpo e do corpo do outro. A proximidade sensível e tantas vezes tensa ou ambígua cursa pelo olhar e pelo toque das mãos, da textura da pele, questionando um *distanciamento* seguro para evitar os extremos da atracção/repulsão. Logo não existe um aniquilamento do Outro, mas a coexistência de dois mundos, numa espécie de *desnivelamento* assumido e consentido.

A questão da intimidade é essencial para a verdade na relação intersubjectiva, especificamente quando se recebem e prestam cuidados de saúde. O corpo, como afirma a perspectiva psicanalista, é o lugar da fixação do desejo, mas também do pudor, da

agressividade, do interdito e da ambivalência¹.

Por vezes, o sujeito pode fazer tábua rasa da vontade de viver, de sentir, de expressar a intimidade. Isso ocorre, geralmente, num quadro de estereótipos, conotando a intimidade e o pudor como algo anacrónico e desajustado aos nossos dias. No entanto, quando a pessoa que cuida é confrontada com a mesma situação, mas no sentido inverso – isto é, como pessoa que recebe os cuidados –, apercebe-se então dos juízos de valor e da inconsistência de julgar o outro segundo a sua própria perspectiva.

Mas o que é a intimidade, o que é o pudor, e qual a importância para as pessoas, para cada um dos sujeitos que vive uma situação cuidativa? A resposta não pode ser linear nem tão pouco generalizada. Deve assentar, sim, em aspectos profundamente individuais, mas enquadrados em aspectos globais, como os padrões culturais e as diferenças e as singularidades inerentes a qualquer sociedade.

Assim, íntimo é o que está contido no mais profundo do ser, que está estreitamente ligado. Isto significa que a intimidade refere-se ao carácter íntimo, profundo e secreto, e indica uma ligação muito forte, estreita e profunda, como acontece na relação familiar. De facto, a intimidade é um espaço invisível, cujos limites são indefinidos e instáveis.

O pudor motiva fenómenos de constrangimento visível. Trata-se, pois, de um constrangimento pessoal face a situações de natureza íntima, designadamente sexual ou relacionado com a nudez. Isto é, a pessoa experimenta este constrangimento, de forma mais nítida, em situações de fragilidade e vulnerabilidade, as quais podem atentar contra a sua dignidade e autonomia. Por outro lado, essas situações podem ser uma interdição para a sua forma de vida, convicções filosóficas e religiosas.

Neste sentido, o pudor também significa um mal-estar ou desconforto físico e psicológico na realização de alguns actos ou procedimentos realizados por si ou por outrem. É um indicativo de vergonha, de um sentimento penoso, que traduz a percepção da sua inferioridade, indignação ou até humilhação perante o outro.

No entanto, a questão do pudor deve ser entendida num contexto antropológico integral, em que a corporeidade é determinante na acção, na liberdade e nos sentimentos do homem, no contexto da intersubjectividade. Deve, assim, indagar-se de um significado personalizado do pudor. Diversas perspectivas procuraram contextualizar o pudor, ou

¹ Cf. Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, p. 11. Cf. Freud, S. – **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**.

sobrepondo o espírito à matéria, ou considerando-o como um fenómeno cultural, quase sempre negativo, um conjunto de inibições que vêm do exterior, uma autocensura que limita e não dá confiança ao sujeito².

É com a filosofia personalista e a ideia de corporeidade que é feita uma reflexão sobre o pudor. Com efeito, o pudor passa a ser entendido como algo que exprime os matizes da natureza humana, que experiencia conflitos na concepção da sua corporeidade e o modo concreto de a manifestar. “Mais do que uma reacção perante outrem, o pudor surge na pessoa como um sentimento de si, como consciência da própria situação de fronteira: por isso, nem o animal, nem Deus experimentam pudor.”³ Nos casos de um “excesso de sentido” da pessoa em relação ao seu corpo, o pudor face ao olhar do outro procura manter a protecção do significado do seu corpo, pois, “Se o corpo nos torna visíveis, e portanto olhados, surge então uma reacção de pudor sempre que o olhar do outro possa desrespeitar esta dialéctica da interioridade e exterioridade, ou seja, não captar o carácter simbólico dos fenómenos físicos.”⁴

Por outras palavras, quando o olhar do outro pousa sobre mim com a intenção de me olhar não como pessoa, mas apenas como corpo, constituo-me como o elemento objectivo e não subjectivo da relação interpessoal, que, neste contexto, deverá ser intersubjectiva. O meu pudor é, neste sentido, o gesto que se nega a ser apenas considerado um corpo, mas a exigir o reconhecimento do meu ser como pessoa, portador de uma identidade própria. Por isso, Russo defende que o sentimento do pudor “(...) é uma atitude natural e não cultural; são culturais as ‘expressões’ do pudor, mas as ‘reacções’ de pudor são naturais e, portanto, universalmente manifestadas”⁵.

Nesta perspectiva, certas formas de expressão ou pseudo-expressão da corporeidade, ficam reduzidas ao corpo, numa espécie de comércio e transacção de interesses do próprio eu ou do outro. Estamos, assim, no domínio da auto e da hetero-instrumentalização. No primeiro caso, a pessoa instrumentaliza o seu próprio corpo para obter um benefício, protecção e anonimato ou por denegar desprezo por si como pessoa⁶. No segundo caso, o outro, não

² Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, pp. 86-87.

³ *Ibidem*, p. 88.

⁴ *Ibidem*, p. 89.

⁵ *Ibidem*, p. 89.

⁶ A pessoa, através de práticas em que faz a exposição deliberada do seu corpo, sobretudo de forma algo *oculta* ou anónima, resguardando o rosto, procede à dissociação da sua identidade pessoal. É essa pessoa, mas *não é* essa pessoa. Veja-se, por exemplo, o exibicionismo, a fotografia com intenção sedutora e, em geral, a publicidade. Situação diferente, tendo em conta a intenção subjacente, é, por exemplo, quando uma pessoa que narra um acontecimento num programa de televisão oculta o seu rosto com uma máscara, há distorção da sua voz, etc., para protecção da sua integridade física e reserva da sua intimidade e da sua vida privada. Há ainda outras situações que pela sua radicalidade provocam uma cisão profunda na identidade pessoal e atentam contra a dignidade humana, sendo um mau uso do livre-arbítrio e da liberdade.

observando os princípios do pudor, ao olhar o corpo ou áreas do corpo como objecto, com uma intenção *desviante*, isto é, não coerente com o sentido da boa *praxis* e do bem, faz perder o significado simbólico que esse corpo detém como revelador do eu, da realidade da pessoa. Esta, por sua vez, permanece suspensa, transparente, reduzida a uma imagem entendida como simulacro⁷.

É uma evidência, em ambas as situações, a fragmentação da pessoa e da sua identidade pessoal. Em última análise, estamos no domínio do dualismo cartesiano, em que há uma separação do corpo e do espírito. Esta problemática, no contexto do cuidado humano e da relação intersubjectiva, é negativa e profundamente penalizadora para a pessoa doente, ou para a pessoa que, não estando doente, seja submetida a qualquer procedimento diagnóstico.

Pelo contrário, sublinha Russo, o pudor “(...) constitui a salvaguarda para a tensão entre opacidade e transparência, visibilidade e invisibilidade, proximidade e distância, necessária para proteger a interioridade da pessoa”⁸. Nesta perspectiva, o pudor distingue-se da vergonha⁹, pois contém um valor positivo e assenta numa visão axiológica do próprio eu. Então, “O pudor revela o valor da pessoa e do carácter inviolável da sua intimidade (...)”¹⁰, quando assumido intencionalmente pela sua consciência. Em certo sentido, o sentimento de vergonha direcciona-se para o outro, antecipando as possíveis impressões negativas causadas pelo sujeito, reveladoras da sua condição e que podem ferir não apenas a sua sensibilidade, mas sobretudo a do outro; o pudor parte de si e para si, protege o próprio sujeito, a pessoa integral.

Para Levinas, a nudez do corpo sentida no pudor reside no rosto do outro quando se volta para mim, e aparece sempre como repulsão e desejo. “Mas esta nudez refere-se sempre de uma ou de outra maneira à nudez do rosto. Só um ser absolutamente nu pelo seu rosto pode também desnudar-se impudicamente.”¹¹

⁷ Nesta situação, o outro, pela sua condição, poder ou autoridade, tem uma acessibilidade privilegiada ao corpo da pessoa que está perante si. Acontece diariamente, por exemplo, nas profissões da área da saúde, na Medicina e na Enfermagem. Não é humano nem respeitador, por exemplo, o enfermeiro expor desnecessariamente o corpo da pessoa doente, apenas o devendo fazer na *justa medida* e o estritamente necessário. De outra forma, o enfermeiro instrumentaliza essa pessoa, torna o seu corpo uma coisa e rompe com a sua identidade pessoal e a unidade da pessoa que se precipita na dissolução do ser. Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 90.

⁸ *Ibidem*, p. 90.

⁹ O pudor é definido como “sentimento de vergonha ou timidez causado por algo que fere a sensibilidade ou a moral de uma pessoa (...); mal-estar causado pela nudez ou por questões relacionadas com a sexualidade; constrangimento; atitude de uma pessoa que esconde sentimentos ou emoções por delicadeza, modéstia ou reserva”. Por seu lado, a vergonha é um “sentimento desagradável relacionado com o receio da desonra ou do ridículo; sensação de perda de dignidade ou de falta de valor pessoal, humilhação, rebaixamento, desonra”. Dicionário da língua portuguesa. [Em linha]; Cf. Sartre, J.-P. – **O ser e o nada**.

¹⁰ Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 91.

¹¹ Levinas, E. – **Totalidade e infinito**, p. 61.

A exposição do seu corpo vai entregar-me o outro sem defesa; eu ou o outro ficamos reduzidos à escravidão. Merleau-Ponty considera que o pudor e o despudor – e também o desejo e o amor – têm na generalidade uma significação metafísica, exprimem a dialéctica da pluralidade das consciências, ou seja, são incompreensíveis quando o outro é tratado como uma máquina, pois são sentimentos que são intrínsecos ao sujeito, expressão da sua consciência e liberdade. Habitualmente a pessoa não mostra o seu corpo e quando isso acontece, fá-lo ou com temor ou com a intenção de fascinar. O sujeito presente que o olhar estranho que percorre o seu corpo o rouba de si mesmo, ou, pelo contrário, a exposição do seu corpo entrega-lhe o outro sem defesa. Desta forma, é o outro que fica reduzido à escravidão. Na verdade, o pudor acontece na dialéctica do eu e do outro, que é a dialéctica do senhor e do escravo. Ou seja, pelo olhar do outro, o meu corpo pode ser reduzido a um objecto, deixo de ser pessoa para ele; ou, pelo contrário, posso eu lançar esse olhar dominador, passando a ser eu o senhor. Mas este domínio é um impasse, um paradoxo, pois logo que sou reconhecido pelo desejo do outro, ele deixa de ser a pessoa que eu desejava que me reconhecesse, já que o outro é um ser fascinado, sem liberdade e sem interesse para mim. Mas o que se deseja sempre possuir é o corpo do outro animado por uma consciência¹². O meu corpo e o corpo do outro mostram a sua existência, mas “Trata-se de uma tensão que reside no desejo de se dar, esperando ansiosamente que o outro tenha a capacidade de receber. Mas dar e receber, gestos profundamente humanos, não são possíveis senão no domínio da liberdade.”¹³

O sujeito, nesta perspectiva, ao afirmar que tem um corpo, e porque deseja manter a sua integridade, oscila entre os dois extremos enunciados, conforme as circunstâncias:

“Dizer que tenho um corpo é então uma maneira de dizer que posso ser visto como um objecto e que procuro ser visto como sujeito, que o outro pode ser meu senhor ou meu escravo, de forma que o pudor e o despudor exprimem a dialéctica da pluralidade das consciências e que eles têm sim uma significação metafísica.”¹⁴

Em geral, o ser humano tem vergonha da sua mortalidade, como expressão da condição humana. Assim, o termo “vergonha” encerra dois sentidos, a exposição e o encobrimento, sendo aspectos do mesmo fenómeno. O sentido comum privilegia a ansiedade à exposição da própria pessoa. O aspecto do encobrimento está presente na atitude de modéstia, discrição, humildade e intimidade. Alguns autores chamam a esta componente a “vergonha protectora”, o que a confunde com o pudor. A “(...) vergonha proporciona

¹² Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, pp. 230-231.

¹³ Ferreira, A. – **Finitude e ontologia**, p. 89.

¹⁴ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 231.

protecção contra o profano, em relação ao erótico, em relação ao religioso e ao espiritual, e em relação à privacidade do eu. A vergonha diferencia o sagrado e o profano, e protege as fronteiras da privacidade”¹⁵. Este é um aspecto relevante na problemática da morte e do morrer.

Geralmente pensamos que a assimetria que se verifica na relação cuidativa é sobretudo sentida por aquele que está vulnerável e mais fragilizado, ou seja, a pessoa doente ou que precisa de algum procedimento técnico. Há um conjunto de variáveis, quer físicas quer psicológicas, que marcam o momento, produzindo um estado que vai da simples preocupação ao medo, apreensão e revolta. O tipo de resposta relaciona-se, de perto, com a situação concreta e os contextos da história de vida da pessoa doente e do seu entendimento sobre a situação. No entanto, em muitos casos, também o enfermeiro experimenta emoções e sensações que decorrem da sua perspectiva ética e científica e, no fundo, da sua cultura e experiência de vida. Embora procurando agir com assertividade e congruência, o enfermeiro, na relação cuidativa, por vezes de uma intimidade extrema, não pode evitar sinais emotivos que decorrem dos problemas subjacentes da pessoa que necessita cuidados. Assim, o enfermeiro pode exteriorizar emoções diversas – alegria, medo, tristeza, desgosto ou surpresa –, sobretudo em situações traumáticas que afectam o outro e problematizam a sua existência¹⁶.

A torrente de mensagens verbais ou não verbais que se partilham numa situação cuidativa, a percepção da vulnerabilidade do corpo e do efémero, o próprio silêncio, podem induzir no enfermeiro sentimentos contraditórios. De algum modo o enfermeiro partilha com a pessoa doente a sua humanidade, isto é, a sua condição de ser finito, limitado e também vulnerável. É pela formação e experiência reflectida que o enfermeiro promove a partilha das emoções com o outro, numa dinâmica de *espelho* emocional, para assim ajudar a pessoa doente a reflectir e compreender a situação. Por outras palavras, o enfermeiro não poderá evitar alguns fenómenos emocionais, mas deve gerir todo o quadro situacional, procurando o bem-estar da pessoa e a minimização de efeitos nefastos, quer para o outro quer para si próprio. Ambos os intervenientes, ao partilharem e perceberem as emoções vivenciadas, promovem a abertura de um espaço profundamente humano, de compreensão e vinculação afectiva.

De facto há múltiplos factores e perspectivas na questão da intimidade. Na medida em

¹⁵ Leaman, O.; Howarth, G. – **Enciclopédia da morte e da arte de morrer**, p. 509.

¹⁶ Com alguma frequência os enfermeiros desenvolvem problemas físicos e psíquicos, na sua actividade profissional, relacionados com o permanente *choque da realidade*.

que envolve a pessoa humana, na sua subjectividade e interioridade, torna-se necessário observar e respeitar ainda a perspectiva pessoal, à luz da sua dignidade e autonomia. Em primeiro lugar, o sentimento do que é íntimo, reservado e privado é da natureza de cada um. Por isso, a percepção que cada um tem da sua pessoa, do seu corpo, da nudez, da beleza ou da fealdade, é decisiva para a coerência activa na intimidade.

Pasini explicita a problemática da intimidade no hospital. O doente tem uma percepção ambígua do seu estado, procurando ou evitando contactos íntimos. As doenças dermatológicas, os tumores da mama, os tratamentos oncológicos, têm repercussão na imagem estética da pessoa doente. Nos tratamentos imunossupressores, o doente fica isolado várias semanas, não havendo contacto físico com o exterior. A ausência da intimidade táctil é substituída, em parte, pela intimidade visual e auditiva. Os velhos, em particular, necessitam de intimidade táctil, mesmo quando não estão doentes¹⁷.

Há ainda outros aspectos essenciais na estruturação da intimidade e dos seus limites. Entre eles salientam-se, por exemplo, a história pessoal, a filosofia e projecto de vida, os rituais de higiene, os regimes alimentares, a própria idade e a vivência da sexualidade. Logo, como já afirmei, o entendimento da intimidade é muito diverso de pessoa para pessoa.

Para problematizar a questão da intimidade, entram em acção factores socioculturais, históricos, ético-morais e religiosos. Em geral, todas as sociedades e culturas têm alguma forma de ligação da pessoa ao pudor. Isto é, por mais aberta ou conservadora, a sociedade tem alguns limites indicativos no campo da intimidade. Ou seja, um determinado acto ou gesto realizado numa sociedade não apresenta o mesmo significado noutra sociedade, mas reveste-se sempre de alguma forma de pudor. Por exemplo, a nudez em algumas sociedades é uma prática comum, mas o beijo íntimo ou a manifestação da atracção sexual pode estar interdito. Ao longo da história, nomeadamente na cultura ocidental, a percepção do pudor e da intimidade muda com frequência. Isto acontece sobretudo na iminência ou após grandes manifestações sociais e revoluções institucionais e políticas que motivam alterações na concepção da vida privada e da vida pública.

Neste sentido, Ribeiro refere que “Na Europa medieval o sentido de intimidade era praticamente inexistente e a privacidade não se impunha como um direito ou sequer como

¹⁷ Pasini, W. – **A qualidade dos sentimentos**, pp. 149-150. O autor refere-se, ainda, à questão da tecnologia na área da saúde, que configura uma “ambígua intimidade tecnológica”. Se, por um lado, a tecnologia pode manter o sentimento da intimidade do corpo (ecografia), por outro pode extravasar essa intimidade (colonoscopia, cirurgia tradicional e endoscópica). A cirurgia estética é o paradigma da ambiguidade da intimidade tecnológica, pois não é necessária para a sobrevivência. Cf. *Ibidem*, pp. 151-152.

uma necessidade.”¹⁸ A promiscuidade era inevitável, face às condições de vida. Na Idade Média a habitação não dispunha de áreas privadas, nem sequer para dormir. Não havia o mínimo de condições para assegurar a intimidade, por isso não existia o sentimento de pudor. “A nudez, dentro de casa e em lugares públicos, pertencia ao quotidiano das pessoas.”¹⁹

Também Rispaill refere que na Idade Média, em França, era comum as pessoas banharem-se no mar ou nos rios, mesmo que fossem observadas. A partir do Renascimento esta prática altera-se, devido à percepção do pudor; e, no século XVII, é proibido às mulheres banharem-se no Sena.²⁰ É notório que está aqui em acção uma mutação de valores indissociável sempre da dialéctica histórica, ou de ordem “científica” ou de ordem moral²¹.

Entretanto, no século XVIII, ressurge o costume de lavar o corpo. “O sentido de privacidade era então inexistente, podendo uma respeitável dama banhar-se nua fazendo-se servir a água pelo seu criado de quarto.”²² No entanto, durante os séculos XVII e XVIII, a privacidade era um sinal de distinção das classes mais abastadas, passou a existir o quarto de dormir e o vestuário próprio de noite. A intimidade do corpo passa para a reserva privada, surge o sentimento de pudor e a atitude de recato²³. No século XX, banalizou-se o banho corporal como coisa privada. A exposição do corpo passou a obedecer a regras morais bastante estritas.

O antropólogo E. T. Hall descreveu quatro tipos de distâncias que se verificam na relação interpessoal, na cultura ocidental: pública, social, pessoal e íntima. Esta última situa-se de 45 cm ao contacto efectivo, e ocorre em certas circunstâncias, como sejam situações de conforto, protecção, luta e acto sexual. Os seus aspectos particulares são constituídos por voz baixa ou murmúrio, comunicação não verbal superior à da palavra, estando presente na consciência de cada um a iminência de acontecer o contacto físico²⁴.

O toque terapêutico, por excelência, entra no domínio da distância íntima²⁵. No

¹⁸ Ribeiro, A. – **O corpo que somos**, p. 243.

¹⁹ *Ibidem*, p. 244.

²⁰ Rispaill, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, p. 9.

²¹ Cf. Ribeiro, A. – **O corpo que somos**, pp. 71-74.

²² *Ibidem*, p. 73.

²³ *Ibidem*, p. 244.

²⁴ Hall, E. – **A dimensão oculta**, pp. 133-148. Na distância íntima “(...) a presença do outro impõe-se e pode tornar-se mesmo invasora pelo seu impacto sobre o sistema perceptivo. A visão (muitas vezes deformada), o cheiro e o calor do corpo do outro, o ritmo da sua respiração, o cheiro e o sopro do seu hálito, constituem em conjunto os sinais irrefutáveis de uma relação de cometimento com um outro corpo”. *Ibidem*, p. 137. Outros autores apresentam um tipo de proxémia algo diferente. Cf. Phaneuf, M. – **Comunicação, entrevista, relação de ajuda e validação**, p. 32.

²⁵ Há vários tipos de toque e revestem-se de sentido diferente: toque afectivo, funcional e terapêutico. Nas intervenções cuidativas o enfermeiro utiliza o toque terapêutico como toque instrumental e toque afectivo. No primeiro caso é um cuidado objectivo, requer um contacto físico deliberado para a realização de um

entanto, de acordo com os padrões culturais de cada um, há diferenças significativas na forma de expressão dessa técnica. Pensamos de imediato que o toque se restringe ao uso das mãos, é o mais comum, talvez o mais perceptível, mais substantivo e material. As minhas mãos, porque são elas próprias fruto de um desespero existencial, invadem o corpo do outro, desenham desejos, intenções, angústias e qualidades. As mãos, por assim dizer, são o vector *intencional* da pele (e, em última análise, do cérebro), essa estrutura que nos mantém em osmose com o mundo, numa fluidez constante²⁶.

A mão é indicadora de acção, nela se concentra, no sentido da *poiesis*, a intenção de modificar o mundo²⁷. “Quando estamos aflitos, deixamos que as nossas mãos se consolem uma à outra, torcendo-as, esfregando-as uma na outra, mexendo os dedos e acariciando-as como se fossem seres individuais.”²⁸ As manifestações de afecto e de amor quase sempre se expressam pelo contacto das mãos, é um gesto de ternura. “Segurar a mão de um doente ou idoso tem sobre ele um efeito calmante, como uma bóia salva-vidas emocional. As experiências comprovam que basta tocar a mão ou o braço de uma pessoa para a sua tensão arterial descer.”²⁹

No entanto, o tocar não se restringe ao sentido do tacto, ao próprio corpo físico e, em concreto, às mãos³⁰. Na verdade, “(...) o tacto está espalhado no corpo, que o corpo é ‘coisa que sente’, sujeito-objecto”³¹. Por outro lado, somos também *tocados* pelas palavras e pela forma como são ditas ou pelo seu sentido, ou mesmo pelo silêncio. Por isso, umas vezes as

procedimento técnico; o segundo é um cuidado subjectivo, é espontâneo e revela apoio, conforto, proximidade e solicitude. No entanto, no toque instrumental, em nada obsta que o enfermeiro não use de afectividade, no sentido de dar à tecnologia um “rosto” humano. Cf. Dias, A. *et al.* – O toque afectivo na visão do enfermeiro [Em linha], pp. 603-607.

²⁶ Em rigor, a pele é o maior órgão do corpo humano. A sua estrutura de fina elasticidade e pura sensibilidade permite, através do toque, perceber o mundo circundante, não apenas a sua textura, os padrões, mas também – o que é profundamente humano – detectar qualidades que resultam da atitude psicológica do outro, do desejo, das emoções, dos sentimentos: a temperatura, a humidade e a própria sensibilidade existente, convite ou não à relação entre corpos. E é no rosto que o corpo inscreve a sua intenção, pela visibilidade de fenómenos diversos, revelando sinais da sua interioridade e intimidade. Cf. Ackerman, D. – **Uma história natural dos sentidos**. Cf. Dias, A. *et al.* – O toque afectivo na visão do enfermeiro [Em linha]. Brun refere o seguinte: “Por si própria, a pele é muito mais tocada do que aquilo que toca; só a mão é, ao mesmo tempo, tocante e tocada, pois é uma espécie de micro-organismo, carregado com os nossos desejos, os nossos receios, as nossas esperanças e as nossas emoções, partido à aventura para sondar a dimensão que separa cada um de nós do que não é.”, Brun, J. – **A mão e o espírito**, pp. 123-124.

²⁷ Observe-se na Capela Sistina a criação de Adão.

²⁸ Ackerman, D. – **Uma história natural dos sentidos**, p. 129.

²⁹ *Ibidem*, p. 129.

³⁰ Admiro a capacidade e a vontade das pessoas invisuais que, no todo ou em parte, se relacionam com o mundo através do tacto. É certo que, por vezes, a orientação é feita tendo em conta referências previamente conhecidas. O sistema Braille de leitura explora a sensibilidade epicrítica do ser humano, ou seja, a capacidade de distinguir na polpa digital o relevo quase imperceptível, o que permite distinguir dois pontos como iguais ou diferentes, sendo possível um julgamento. Por extensão, o princípio aplica-se a toda a realidade. O cérebro humano sistematiza a informação e desenvolve faculdades menos proeminentes, o que permite ao sujeito *ver* o mundo e interagir sistematicamente com ele.

³¹ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 251.

palavras são sedutoras, outras vezes subjugam e destroem, são uma carícia ou chocam os nossos sentidos. São punhais como veneno, ou simples mel fluido. Uma palavra severa e agreste toca sempre a intimidade, bem no seu âmago, é dilacerante e um obstáculo radical à relação com o outro. Por isso se diz *tocou no sítio certo*, a sua voz *tocou-me*³².

As palavras organizam-se depois em discurso que adquire um significado global e sistémico. O discurso, apoiado nas palavras, no contexto e nas capacidades dos interlocutores, permite a percepção de mensagens simples ou altamente complexas. Já não é a palavra solta que se impõe e que nos deixa, por vezes, à deriva, são antes as ideias também elas simples ou pelo contrário densas, quase indecifráveis. Na relação com o outro, sobretudo quando é assimétrica e que se reveste de vulnerabilidade de uma das partes, é frequente que o discurso encerre mensagens neutras, quase vazias, estrangeiras à consciência de cada um, ou então mensagens construtivas, de reconforto e esperança, ou então directivas e pragmáticas que fragmentam a relação cuidativa.

O discurso nunca será indiferente, mesmo que seja uma resposta automática e pouco elaborada conforme a razão e a situação concreta do outro. No entanto a ambiguidade e a dúvida, embora indesejável, está muitas vezes presente. Não apenas pelo uso de vocábulos e expressões herméticas, geralmente de carácter técnico e científico, mas também pela dificuldade de expressar ao outro a verdade sobre a situação clínica e a sua evolução. Por isso, mais uma vez, a cultura e a formação individual, o conhecimento da língua, o exercício dos valores, da política, da religião, da sexualidade, são os elementos chave para a comunicação efectiva. Importa referir que todos nós temos limites, não apenas na concepção que fazemos do mundo, mas também quanto à tolerância que suportamos na existência de dúvidas e divergências. Por isso, o discurso, na presença da palavra e dos gestos – e ainda do silêncio –, porque veiculado por um eu, transmite afecto, segurança, compreensão ou, pelo contrário, sobretudo quando não há congruência –, distância, agressividade e dúvida. Isto quer dizer que emerge uma dinâmica de poder que fractura o encontro e a relação cuidativa, tornando-a perigosamente assimétrica e sem possibilidade de reconhecimento pelo outro. Ou melhor, esse reconhecimento é de sentido contrário, logo pleno de negatividade, dúvida e desejo de fuga. Reside aqui, pois, a instrumentalização do outro, tão contrária aos princípios elementares da ética.

Neste caso, o discurso atinge a minha pessoa, os meus ideais, os meus valores, e, ao mesmo tempo, por extensão, atinge também a minha família e os meus amigos, o meu mundo

³² Cf. Rispaill, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, p. 19.

de relação afectiva. Os que me estão mais próximos, porque partilham de perto a minha existência e todos os aspectos que lhe são inerentes, são assim envolvidos num discurso que, à primeira vista, não lhes diz respeito. Sou eu que os arrasto nesse labirinto relacional porque percebo que o desrespeito em relação a mim é extensivo, do ponto de vista emocional, a todos aqueles que suportam o meu mundo vivencial. O discurso fere-me a intimidade, impregna-me de dor e sofrimento, por um efeito de amplificação da dor e do sofrimento que os outros *deveriam* sentir se fossem conhecedores do mesmo discurso. Cristalizam-se em mim as emoções e os sentimentos que eu projecto nos outros, e também as suas consequências. Desde já, por uma espécie de *transferência*, eu os assumo como meus.

O toque é a forma primeira como o homem se relaciona com o mundo, desde a concepção. Além disso permite, em geral, a exploração, manipulação e transformação do próprio mundo. A criança começa a explorar o mundo com a sensibilidade do tacto, das suas mãos. O desejo flui pelas mãos porque, de algum modo, queremos *prender* as coisas, aprisioná-las e possuí-las, queremos estar ligados em substância ao mundo, não apenas no sentido possessivo, mas como elemento de referência. E por isso tocar é também proibitivo, estabelece distâncias, apela aos valores e ao respeito do outro para evitar o toque gratuito, vazio e sem um sentido de partilha, de reciprocidade. Por isso, *não me toques!*, *não toques aí*, ou *bem me parecias intocável*.

Sem dúvida, “Nos encontros, mesmo os menos sensuais, é ainda no contacto que a emoção se completa ou nasce (...)”³³, e o desejo voluptuoso orienta-se para essa aproximação ao outro na presença da dignidade pessoal e do mistério insondável da natureza humana. Assim, cada um oferece a si um ponto de apoio de um outro mundo que reside no outro. Nessa espiral desejante, há um sistema de sinais do corpo: o olhar (próximo, distante, afectivo, de amigo), um gesto de saudação (pessoal ou impessoal, em atitude de obediência), a expressão do rosto e do próprio corpo (alegria, tristeza, concordância, sinceridade ou revolta).

Outros sentidos também tocam, em substituição das próprias mãos, isto é, do tacto efectivo. Há como que uma transferência do desejo, já que as mãos nem sempre podem alcançar o mundo. *Tocou-me com os seus olhos*, é uma certeza que pode ser gratificante, mas, como a palavra, também pode invadir a minha intimidade e ser um atentado à minha dignidade de pessoa humana.

³³ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 19.

O encontro íntimo, em contexto de cuidado, vai mais além do encontro físico de corpos ao constituir-se como vivência intersubjectiva, logo em partilha e reciprocidade. Estão face a face duas consciências, dois mundos subjectivos. Toda a carga existencial do corpo próprio emerge em plenitude, tendo sempre uma qualidade diferente de pessoa para pessoa.

Nesta dinâmica comunicativa, da percepção do outro, outros sentidos entram em acção de uma forma determinante, como já fiz referência. Entre eles salienta-se a visão (olhar) e a audição (escuta). Assim, os sentidos têm uma importância capital na relação com o outro. Tanto porque o sujeito expressa para o outro um conjunto diversificado de sentimentos, emoções e atitudes, mas também permitem o acesso ao outro, isto é, ao valor da sua expressividade.

A visão “(...) alcança o que jamais a reflexão compreenderá (...)”³⁴. Por outro lado, “(...) a visão faz com que as linhas saídas dos dois olhares se ajustem, e que tenhamos não já duas consciências com a sua teleologia própria, mas dois olhares um dentro do outro, sós no mundo”³⁵. Com efeito, “Todo o enigma está no sensível, nesta tele-visão que no mais privado da nossa vida nos torna simultâneos com os outros e com o mundo”³⁶, pois os corpos são sensíveis a si próprios, pelo tacto e pelo olhar. Tocam-se e vêem-se mutuamente, num entrelaçamento sempre emergente.

Ninguém fica indiferente a um olhar, seja ele de solicitude, sedução ou crítica³⁷. No olhar o sujeito serve-se de uma sensível linguagem dos olhos, por demais expressiva em múltiplas significações. Pelo olhar, o sujeito centra-se num objecto, numa pessoa ou num sinal particular. É capaz, nesta perspectiva, de isolar, de pôr em relevo, uma pessoa por entre a multidão, opacificando tudo à sua volta – o que constitui um encontro.

Como já referi noutro lugar, no encontro há “(...) uma relação de reciprocidade do *eu* com o *outro* que revela a presença da alteridade. Sem a mediação do outro, a realização pessoal jamais seria possível”³⁸. A percepção da existência do outro, a sua presença, exige uma resposta. Sou livre na resposta, mas devo exercer a minha liberdade em plenitude, liberdade optativa, mas sob o prisma da responsabilidade.

No encontro, o corpo concentra-se em torno de si para uma abertura ao outro. As dimensões do corpo fluem para a expressão e para o afecto. “O desejo e a afectividade

³⁴ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 27.

³⁵ *Ibidem*, p. 27.

³⁶ *Ibidem*, p. 27.

³⁷ Phaneuf, M. – **Comunicação, entrevista, relação de ajuda e validação**, pp. 35-37.

³⁸ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, pp. 66.

participam integralmente do corpo. Ao exprimir-se na linguagem, a afectividade possibilita que o *encontro* aconteça.”³⁹

Mas se “(...) a casa ela mesma não é a casa vista de lugar algum, mas a casa vista de todos os lugares”⁴⁰, também o outro não é apenas um pormenor captado pelo meu olhar, mas, em última instância, um todo gestáltico que resulta de todos os meus olhares. Ou então, nesse pormenor, como acontece com o rosto, eu vejo toda a humanidade. Adensa-se a problemática, pois o outro, porque não é um objecto, não emana apenas um mundo exterior, um *concreto* aparecer, mas a sua interioridade latente, animada pela sua consciência.

Ver é possuir o objecto num horizonte visual, em destaque, ou corresponder ao chamamento que aquele produz, permitindo uma fixação concreta. Por isso, o sujeito entranha-se nele e tudo à volta se esbate, os outros objectos escondem-se. Nada é estático, tudo se anima e desdobra, mas tudo permanece no horizonte visual do sujeito. E é essa tensão entre os diferentes objectos, a sua vontade de *aparecer* e a consciência do sujeito, que força a emergência de um objecto em vez de outro. Mas o olhar cursa por uma perspectiva que, por um lado, dissimula o objecto, por outro, o torna visível à percepção⁴¹.

Se cada objecto se torna espelho dos outros, também ele próprio mantém um sentido singular com a minha consciência. Essa compreensão, que se estende à compreensão do outro, ao encontro e aos fenómenos que lhe são próprios, só é possível pela acção do tempo e da linguagem. Assim, “Ver é entrar num universo de seres que se *mostram*, e eles não se mostrariam se não pudessem estar escondidos uns atrás dos outros ou atrás de mim.”⁴² Nessa medida, o outro escapa-me continuamente, pois na perspectiva do meu olhar, na espacialidade latente, só o vejo de um ou outro lugar, daí a potencial ambiguidade. Na verdade o outro só é ele quando visto de todos os lugares, isto é, de todas as perspectivas. E o mesmo acontece quando situo o outro na sua temporalidade.

No acto do olhar, o sujeito mostra-se também ao outro. A expressão do olhar emerge bem da fundura do sujeito. Relaciona-se com um conjunto de fenómenos físicos que induzem a libertação de sinais, e, em última instância, de mensagens de elevada densidade e significação. Sucede-se, assim, um movimento intencional dos olhos e da cabeça, o movimento das pálpebras e das sobrancelhas, a contracção de músculos faciais. O próprio corpo, como um todo, entra em acção devido à percepção captada pelo olho. Alguns aspectos

³⁹ Figueiredo, A. – *Ética e formação em enfermagem*, pp. 65.

⁴⁰ Merleau-Ponty, M. – *Fenomenologia da percepção*, pp. 105-106.

⁴¹ Cf. *Ibidem*, pp. 104-105.

⁴² *Ibidem*, p. 105.

podem não ser conscientes ou controlados pela vontade, mas todos eles formam uma mensagem assente numa intenção e que visa a decodificação pelo outro⁴³.

O olho humano, órgão dos sentidos e da comunicação, é possuidor de características muito específicas. De facto, o olho é um órgão sensível e complexo, quer no plano anatómico como fisiológico; é frágil e delicado; é capaz de captar, na presença de luz, informação sensorial diversificada, que será processada pelo cérebro; não é difícil deixar de ver, basta cerrar as pálpebras ou interpor um obstáculo entre os olhos e a cena a observar, ou simplesmente desviar o olhar⁴⁴. Desta forma, o olho permite a expressão de emoções e sentimentos individuais, mas também permite a percepção das coisas e a sua impressão no sujeito. Sucede-se, assim, uma dialéctica de osmose entre a minha consciência e o mundo, e a consciência do outro.

A transparência do olhar e as mensagens profusas que o acompanham, pois fala da interioridade da pessoa, é bem expresso na frase “os olhos são o espelho da alma”. O acesso à consciência do outro, nesse olhar “olhos nos olhos”, bastante directo, quase epidérmico, revela a vinculação intersubjectiva que decorre da intencionalidade desejante do sujeito. No entanto, se esse olhar exceder um certo tempo, pode ter um efeito nefasto para o outro, que se sente intimidado e constrangido. Atribuímos mais confiança a um “(...) olhar franco, autêntico do que a *um olhar atravessado ou fugaz*”⁴⁵, em que parece divagar e dispersar-se. Não há um verdadeiro foco de atenção, o olhar afasta-se para além do outro, num vazio que adensa e problematiza a figura do outro. Tempo de fingimento e de incongruência que, por certo, fragiliza a relação interpessoal.

Assim, o olhar pode ser doce, alegre e expressivo; também pode ser triste, sombrio e vazio; outras vezes é arrogante, fingido e confuso. Isto significa que o olhar pode transmitir emoções diversas: de sedução ou ironia, amor, confiança, seriedade e benevolência, alegria ou tristeza, controlo e rigor⁴⁶. Mas o olhar é sempre sancionado pela postura e pela linguagem do corpo do sujeito. Ninguém se ausenta do seu próprio corpo e da corporeidade que se enraíza na história e na temporalidade.

Assim, o encontro com o outro revela dois olhares sós no mundo. “A visão delinea aquilo que o desejo realiza quando expulsa dois *pensamentos* para essa linha de fogo situada entre eles, essa superfície ardente onde buscam uma consumação que seja única e idêntica

⁴³ Cf. Rispaill, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, p. 78.

⁴⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 78-79.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 82.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 80.

para ambos, como o mundo sensível pertence a todos”⁴⁷.

Há mistérios e segredos contidos, por vezes subtis, outras vezes diáfanos e transparentes, outras ainda, densos e sofríveis. A pressão sobre o outro – que é recíproca para mim – é incisiva, exige uma resposta, uma palavra ou, pelo contrário, um silêncio. Este, por sua vez, como resposta visível ou uma tentativa de ocultamento. O que acontece quando o outro se volve sobre mim e sustém o olhar sobre o meu corpo e centra o seu rosto no meu? Merleau-Ponty responde:

“A experiência é intolerável, salvo se recorremos ao artil da palavra e interpomos entre nós, como terceiro, um domínio comum de pensamentos. Nada há para olhar senão um olhar, aquele que vê e o que é visto são exactamente substituíveis, os dois olhares imobilizam-se um sobre o outro, nada pode separá-los e distingui-los, já que as coisas são abolidas e cada um deles apenas se tem de haver com o seu duplo.”⁴⁸

As coisas estão sempre atrás daquilo que delas vejo, no horizonte, e a visibilidade é transcendência, porque uma coisa quando se mostra, activamente esconde outras “(...) denunciando-as no próprio acto de as mascarar. Ver é por princípio ver mais do que se vê, é aceder a um ser de latência. O invisível é o relevo e a profundidade do visível, e, como ele, o visível não comporta positividade pura.”⁴⁹

No entanto, o primado da visão e da visibilidade, sobretudo nos casos de assimetria da relação, contém algumas dificuldades. Ou seja, quando os dois olhares são incapazes de se imobilizar um no outro, a distinção e a separação pode ocorrer a qualquer momento. Os dois olhares dissociam-se, e a tensão que sempre existe torna-se hipertensa e fracturante. É o que se pode verificar num estado de vulnerabilidade, na doença e em qualquer situação de inferioridade física ou psicológica.

O outro pode ser uma ameaça, pois, como disse Sartre “O inferno são os outros”⁵⁰. Neste sentido, André defende que “(...) o olhar é o sentido do poder e é através da visão e da redução do desconhecido à sua visibilidade que o poder⁵¹ mais directamente se afirma”⁵². O olhar é o sentido mais dominador, o sujeito expressa um domínio mais activo e, ao contrário, expressa menos a receptividade a ser tocado pelo outro. “Quem olha, toca mais do que é tocado, já que mais do que receptivo, o olhar corresponde à dimensão activa de

⁴⁷ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, pp. 27-28.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 27.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 33.

⁵⁰ Sartre, J.-P. – **Entre quatro paredes**.

⁵¹ A problemática do poder e da “prepotência” da visão e de todos os sistemas de controlo, em que tudo é visualizado e vigiado, é bem patente na obra de Michel Foucault.

⁵² André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 164. Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, pp. 230-231.

extraprojecção do ser humano.”⁵³

Por outro lado, o olhar tende a eliminar o tempo e o espaço e a margem do campo visual, para se fixar num certo ponto. Exige uma atenção cuidada, pois a visualização da imagem não permite, geralmente e por completo, a acção específica dos outros sentidos. Posso ler e ouvir música em simultâneo, percorrer uma paisagem numa sucessão de imagens globais e sons, mas não posso desviar a atenção das imagens de um ecrã de cinema, tal é a exigência em que fico absorvido, sem espaço para a geração de outras imagens⁵⁴.

Assim, ainda de acordo com André, “Em todos os outros sentidos, o tacto, o olfacto, o gosto, mas sobretudo o ouvido, o sujeito só é sujeito na medida em que se abre e em que acolhe aquilo ou aquele a que se abre, ao passo que, através da visão, o sujeito é sujeito na medida em que cobre e domina aquilo que vê.”⁵⁵

Nesta perspectiva, questionável por certo, mas que faz sentido, entendo que é preciso ter em conta a situação concreta do sujeito e do outro, pois este é também sujeito e aquele é também outro. Por outras palavras, o olhar do outro pode ser dominador, exalar poder, mas tudo depende, como já referi, da capacidade do sujeito igualar essa atitude. O olhar do outro também pode ser dócil e meigo, terno e envolvente. Senão estaríamos continuamente numa relação falseada, tensa em excesso e perigosamente fragmentária da identidade pessoal dos sujeitos intervenientes. Caso contrário, como explicar a solicitude que, em casos de doença, intima o prestador de cuidados em relação ao outro, ao doente?

É verdade que o outro também se escuda no seu rosto, sobretudo no seu olhar, e a relação reveste-se de opacidade. O acesso ao corpo, à sua interioridade, é vedado quando se escondem os olhos, tornando-se a relação anónima e distante, cheia de constrangimento. É o que se passa, por exemplo, se a pessoa usa óculos com lentes escuras. Parece que recusa a leitura do olhar do outro, não se dá, caminha pelo invisível. Mas é aí que habita o verdadeiro estado de alma, todas as emoções e os sentimentos.

O sentido da audição, em todos os contextos, tem uma relevância muito significativa face aos outros sentidos. Escutar o outro é primordial, pois é demorar-se com ele, prestar atenção para que não se perca nada das palavras, nem as especificidades da voz, nem as inflexões e hesitações do discurso. Escutar o outro é uma atitude de doação, é ouvir-se a si

⁵³ *Ibidem*, p. 164. No entanto, em Levinas, o Outro transcende-me, e o seu apelo exige de mim não a indiferença ou o domínio, mas uma resposta ética. Cf. Levinas, E. – **Totalidade e infinito**.

⁵⁴ Cf. André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 164.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 164.

próprio. E nessa dinâmica, escuto também com o meu olhar para ser congruente e conseguir verdadeira empatia, para assim entrar no mundo do outro e compreender a sua experiência vivida, as suas inquietações e os seus desejos. Só assim consigo compreender o outro e aceitá-lo, sem preconceitos ou juízos de valor.

A escuta para ser eficaz e compreensiva, requer sensibilidade e solicitude, formação e aprendizagem de técnicas específicas e o desenvolvimento de competências. É desejável que neste processo interactivo se observe o silêncio, a reformulação e a interrogação. Desta forma é possível, por vezes, suspender o discurso por lapsos de tempo, repetir o que foi dito e questionar algo para clarificação do discurso⁵⁶.

Na relação intersubjectiva, ou no desejo dessa relação, é preciso que o sujeito, na senda da sentença grega “conhece-te a ti mesmo”, tenha uma ideia clara do seu desenvolvimento, das suas capacidades e da sua sensibilidade face ao mundo. Com efeito, por vezes, temos limitações dos nossos sentidos. Não por se tratar de um problema físico, mas decorrente da perspectiva pessoal face a um assunto, a uma ideia, a um comportamento ou atitude. Talvez até por um preconceito, por insegurança ou por uma ideia distorcida sobre uma dada realidade. Se tenho uma ideia formada e muito fixa face ao aborto, por exemplo, posso ter dificuldade, em contexto de cuidado, de me relacionar *afectivamente* com uma mulher que teve um aborto provocado, ocorrendo ambiguidade e frieza na relação cuidativa. Por isso, é decisivo compreender o outro, olhá-lo na sua situação concreta, e sem um pré-juízo demolidor, observando a sua dignidade. Também é preciso desenvolver a aprendizagem e a educação para os afectos⁵⁷, para a intimidade, em que os sentidos captam as diferentes sensibilidades do mundo do outro.

Para tornar a relação íntima afectiva e expressiva, a pessoa põe ainda em acção determinantes fundamentais da linguagem, como sejam o sorriso, o gesto e a voz.

O sorriso é uma predisposição do sujeito, algo que brota do fundo do seu ser e que favorece a relação com o outro. Em rigor, o sorriso não é consciente, mas sim espontâneo e imperceptível para o sujeito. Todos passamos pela experiência de alguém nos interpelar das razões do nosso sorriso que se revela lânguido, aberto, exuberante, vivo ou algo apagado e discreto.

Por isso, o sorriso não diz, é uma espécie de silêncio figurativo, silêncio dos gestos,

⁵⁶ Cf. Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, pp. 69-71.

⁵⁷ Cf. Renaud, I. – “A educação para os afectos”.

mas sugere ao outro que há o desejo (ou não) de partilhar algo agradável para ambos, ou para todos. O sorriso é silencioso e diáfano, tal como as lágrimas que emergem silenciosas no sofrimento e no desgosto. Por isso, o sorriso acontece como a simplicidade das flores, expõe a interioridade do sujeito que sorri. Aquele que sorri expõe a sua alma e revela a solicitude para entrar na intimidade do outro, pois paira na sua consciência o sentido do encantamento. O abrir de um sorriso encerra um desejo secreto de reciprocidade.

O sorriso é profundamente humano e uma das primeiras manifestações de alegria e felicidade. Por outro lado, o sorriso não é apenas a expressão das nossas emoções, é um estímulo, induz o próprio estado de alegria e da vida agradável. O sorriso é o catalisador para a receptividade à comunicação com o outro, é um elemento primordial – e é o primeiro –, na comunicação do bebé. O sorriso é, nesta medida, uma pergunta e em simultâneo uma busca de resposta. O bem-estar e a confiança configura-se de imediato neste tecido afectivo expresso no sorriso de um rosto. Por outro lado, o sorriso é contagioso, porque todos visamos a alegria e a felicidade. Ele só não acontece naqueles que não são sensíveis nem estão disponíveis para o outro, antes preferindo uma atitude egocêntrica⁵⁸. Mas o sorriso também se apresenta patológico e desvirtuado. Esta perversão induz um fechamento da relação intersubjectiva e torna tensa e problemática a relação do cuidado ao outro⁵⁹.

O *sorriso verdadeiro* caracteriza-se, ao contrário do *sorriso falso*, pela contracção espontânea do músculo orbicular do olho⁶⁰. O corpo permanece descontraído. Temos confiança na pessoa que esboça um sorriso largo e alegre. Esse gesto revela autenticidade, generosidade e integridade de carácter. Mas porque somos humanos, por vezes, o sorriso manipulador e malévolo emerge também nas relações sociais⁶¹.

Por sua vez, o gesto é um sinal que o sujeito utiliza para se expressar usando as mãos e o corpo. O gesto, por princípio, tem implícita uma significação e visa um objectivo ou finalidade. A dinâmica da gestualidade emerge do território do corpo. Quase nunca o gesto é gratuito, bem pelo contrário, ele é possuidor de uma intencionalidade própria, de significação ética e política. Nesta medida, o gesto transporta um sentido e uma responsabilidade, pois

⁵⁸ Cf. Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, pp. 82-83. Cf. Ackerman, D. – **Uma história natural dos sentidos**.

⁵⁹ O riso, por sua vez, apresenta tonalidades diferentes do sorriso. Consiste, em primeiro lugar, numa expressão do corpo, como manifestação a fenómenos exteriores.

⁶⁰ Veja-se, a propósito, o sítio da internet <http://www.bbc.co.uk/science/humanbody/mind/surveys/smiles/> que apresenta um conjunto de testes para a identificação da veracidade ou falsidade de um sorriso (acedido em 12/10/2009).

⁶¹ Cf. Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, pp. 83.

funda-se na vontade do sujeito. O gesto não traduz, por excelência a acção, o agir, mas promove a sua realização integral. Na osmose entre o sujeito e o outro, a compreensão do gesto exige liberdade e reciprocidade⁶².

Com efeito, quase sempre o gesto é um acto voluntário, é um movimento corporal que visa um certo significado. Mesmo quando involuntário, há sempre um sentido para um gesto solto, extemporâneo e aparentemente desligado da situação. O gesto, como já referi, quase sempre acompanha a palavra, a linguagem verbal. Pode ter diferentes significados, ou é simbólico, ou regula o diálogo, ou transmite a emoção sentida, mas enriquece sempre a mensagem verbal. Assim, o conjunto de gestos que cada um põe na sua expressão é muito diferente, mas está integrado num sistema global formado pelo corpo, quanto à orientação, abertura e movimento. O vestuário participa desta dinâmica do corpo, facilitando ou não a execução de gestos específicos⁶³.

Assim, a qualidade de um gesto e a densidade do seu significado dão ao outro indicações precisas sobre a honestidade da mensagem. O sujeito deve ter sempre a ideia nítida que o gesto e a linguagem corporal, em geral, devem intensificar a significação da palavra. Caso contrário, o outro tem a percepção da falsidade da mensagem e da incongruência da situação. O gesto pode até ser inexistente, ou ser largo, hesitante ou impulsivo, tenso ou descontraído. Mas paira sempre no diálogo e na relação intersubjectiva como uma marca evidente.

Há gestos que interpõem algo físico entre o sujeito e o outro para melhorar o espaço comunicativo do agir. Se o enfermeiro se sentar numa cadeira, perto da cama do doente, vai criar um espaço que favorece a intimidade, logo a relação terapêutica. Esta atitude aparece ao outro como abertura, igualdade e disponibilidade, evitando uma posição demasiado assimétrica. O corpo do enfermeiro curva-se, parece não ter todas as certezas e toda a autoridade, como se estivesse de pé. A distância é esbatida, há uma doação ao outro, o desejo de escutar o outro. É por isso que há gestos que de tão íntimos e significativos se tornam fluidos, quase líquidos. E jamais se podem perder, mas sempre deverão ser recuperados e repetidos.

No encontro, emergindo do silêncio, a voz é um elemento essencial. A voz aproxima e constrói um espaço de intimidade e confiança; ou, pelo contrário, provoca um efeito de

⁶² Cf. Cruz, M. – **A arte, o gesto e a máquina**, p. 4.

⁶³ Cf. Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, pp. 92-93.

distanciamento e frieza. Por outro lado, a voz expressa ou pode expressar a natureza situacional do sujeito. O seu estado emocional cursa pela sua voz, reveste as palavras ditas. As emoções e os sentimentos – toda a afectividade –, soltam-se na voz e espelham o estado físico e psicológico do sujeito.

Quando os nossos olhos não vêem o outro, é ainda a voz que transporta até nós todo o seu ser, dá-nos a impressão da sua sensibilidade e da sua solicitude. A distância física, quando real, parece tornar-se esbatida e inexistente. Outras vezes, na proximidade tangível, e quando mais necessitamos de uma voz amiga, meiga e reconfortante, a voz repele e a distância entre o sujeito e o outro torna-se infinita, sem reconciliação. A palavra, neste caso, impõe um doloroso silêncio que pode gerar um estado de pessimismo e aversão por muito tempo. É o que pode acontecer, por exemplo, no processo de acolhimento do doente num serviço de saúde. Esta etapa é muito importante para a percepção que o doente virá a ter da Instituição e dos profissionais, perspectiva que influencia o sucesso do tratamento e o seu bem-estar. É preciso, pois, que a voz inspire confiança, segurança e serenidade⁶⁴.

A voz depende directamente de factores biológicos e factores conscientes e inconscientes do sujeito. As vivências pessoais, a cultura, a situação concreta, o vestuário, as emoções e o entendimento do mundo, condicionam a expressão e a qualidade da voz. Nessa medida, a percepção da voz pelo outro, e o efeito que produz em si, relaciona-se muito com a sua tonalidade, débito e timbre. Pode ser uma voz forte ou inaudível, firme ou titubeante, fria ou sensual⁶⁵.

Outro aspecto nuclear do encontro, em contexto cuidativo, são os valores pessoais postos em acção. Eles permitem não apenas a existência feliz, ou pelo menos, orientada com consistência e sentido, mas também a expressão livre das emoções e dos sentimentos. Uma vez que o outro nunca me é indiferente, assim me exige a perspectiva ética, ocorrem, entre outras, emoções de surpresa, cólera, medo, desgosto, alegria e tristeza⁶⁶.

⁶⁴ Em última análise, em contexto profissional, a cultura institucional tem uma relevância acentuada nesta matéria, tendo em conta a estratégia e a filosofia de gestão. O respeito e a justiça observa-se aqui em relação ao doente (ou utente) e ao profissional, pois ambos são pessoas. Assim, é preciso tempo e recursos (humanos e materiais) para uma resposta integral, plena de humanidade.

⁶⁵ Rispaill, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, pp. 86-87. A voz é primordial. Para sublinhar este facto, celebra-se o dia mundial da voz a 16 de Abril.

⁶⁶ A manifestação e expressão destas emoções ocorre por um conjunto de fenómenos de índole psicológica e física, como sejam, entre outros: lágrimas, mãos húmidas, boca seca, tremores, sudorese, palidez, rubor facial, aperto na garganta, palpitações, taquicardia, respiração rápida, euforia, sensação de mal-estar, lipotimia.

A pessoa doente vive essa tensão ambígua do desconhecido, mistério que se oculta à sua percepção e que favorece a divagação, a perplexidade e a imaginação. Tudo isso se expressa através do sentimento de medo e de dúvida. A vivência desta situação tem que ver com a estima de si e o grau de conhecimento do problema de saúde existente, e os aspectos que lhe estão inerentes. Por vezes, parece ter vantagem a pessoa não ter um conhecimento em pormenor do problema subjacente e da sua provável evolução⁶⁷. É verdade que, neste caso, a pessoa doente pode antecipar diferentes momentos, mais ou menos penosos, que problematizam a situação. “(...) Era preciso que eu não tivesse sofrido tanto, e não soubesse da doença e da morte aquilo que sei.”⁶⁸

O medo, visível ou invisível, está sempre presente no encontro. Pode ser até o simples medo da pessoa dizer o que não deve, de ser ridículo, de incomodar, de não ser capaz de manter uma atitude *digna*. Importa, assim, que o enfermeiro faça uma leitura e interpretação dos sinais que revelam a densidade do medo.

A revolta e indignação podem ocorrer. Não se trata de essa revolta ser dirigida ao enfermeiro ou a outro profissional de saúde, mas, quase sempre, é uma revolta em abstracto, contra *si* mesmo e o seu mundo, demolidora e sem rosto. *Porquê eu?!* A perplexidade e a incompreensão agitam o ser, abrem uma ferida profunda no corpo e na espiritualidade. Estes fenómenos são um obstáculo real à comunicação, sendo necessário compreendê-los no seu contexto, dando espaço e tempo para a catarse libertadora.

O medo e a dúvida geram constrangimento e apreensão. No entanto, de forma mais incisiva, o sentimento da tristeza arrasta o ser para a finitude, tende a problematizar a situação e gera sensações contraditórias. O sinal mais visível é o choro e as lágrimas que geralmente se manifestam subitamente e são incontroláveis. Na cena do encontro, em que o drama, muitas vezes ocupa o pano de fundo, os dois intervenientes interrogam-se da legitimidade da expressão do choro um perante o outro, ou em torno da família e outros profissionais. Se o estado de sofrimento é real, envolve o ser no seu mundo, na sua totalidade, é por certo benéfico que a pessoa expresse esse estado, pois é uma forma de partilhar com o outro um turbilhão de sentimentos e emoções difíceis de suportar por si só. O outro é esse que está na minha proximidade, me dá apoio, me dá a mão, é solidário e compreende-me.

No contexto profissional, como já referi, o enfermeiro, vivenciando situações

⁶⁷ O problema, neste contexto, vai desde um procedimento elementar: administração de uma vacina, exame físico sumário, até um procedimento complexo: diagnóstico, terapêutico ou cirúrgico. Obviamente não defendo uma atitude de *ignorância*, pois nega a autonomia da pessoa doente e do seu envolvimento responsável na recuperação da sua saúde.

⁶⁸ Torga, M. – **Diário**, vol. 2, p. 168.

problemáticas e perturbadoras, questiona-se sobre a manifestação do seu ser perante o outro. Isto é, como expressar ao outro a sua tristeza, a sua dor, a vinculação e a compreensão? E se as emoções irromperam, junto do outro, se uma lágrima se desprender – quer na tristeza ou na alegria –, o que fazer?

O enfermeiro, porque é pessoa, é tocado também pelo estado psicológico do outro. Não o deve negar jamais, sobretudo de uma forma fria e distante, mas, dentro do possível, sustentar uma resposta excessiva e valorizar a tristeza do outro. Contudo, em situações muito complexas que exigem uma resposta rápida, é necessário um *distanciamento* efectivo para consecução e sucesso das intervenções cuidativas. Mas não há respostas absolutas, é decisivo que haja coerência perante cada situação singular, pois também os fenómenos emergentes são revestidos de singularidade.

Se a experiência da tristeza arremessa o eu para o mal, numa espécie de negação e fechamento da própria vida e da consciência do mundo – desse mundo vivido e que se projectava para o futuro, a alegria, pelo contrário, põe o ser num projecto de *vida boa*. Isto é, “A alegria põe a finitude (o ser-para-a-morte) entre parêntesis”⁶⁹ e faz acontecer nesse momento, de forma fluida e sem limites, a vida integral da pessoa. Ou seja, “A experiência da alegria, contudo, não é a de um “ser-rejeitado” no mundo, mas a de um estar-bem-aí”⁷⁰.

De igual forma, Lacoste refere que “O «mundo» da alegria (...) não é um mundo onde o eu tenha sido projectado e aí tenha caído, mas o de um bem-estar-aí.”⁷¹ A experiência da alegria e do amor são situações comuns, mas não triviais. O estado de bem-estar proporcionado pela alegria induz, por sua vez, tranquilidade interior. Esta paz não nega a finitude, mas ser em paz é, do ponto de vista ôntico, ser para a morte. A paz “(...) dá-se no elemento do sentir, sem intencionalidade objectivamente direccionada”⁷². Por isso é um “bem-estar-aí”, uma manifestação de alegria íntima e serena. A experiência da paz envolve “consciência e carne”, ou seja, uma experiência corpórea⁷³, sem sombra de inquietação.

De facto, é na situação e na contingência que acontece o encontro. Se a palavra brota do sujeito, então ele é responsável pelo significado e sentido da mensagem. Mas que ética e responsabilidade para o silêncio na relação cuidativa?

⁶⁹ “*La joie met la finitude (l'être-vers-la-mort) entre parenthèses*”. Lacoste, J.-Y. – “*Expériences hors existence. Un problème*”, p. 70.

⁷⁰ “*L'expérience de la joie, encore, n'est pas celle d'un «être-jeté» dans le monde, mais celle d'un bien-être-là*.” *Ibidem*, p. 70.

⁷¹ “*Le «monde» de la joie (...), n'est pas un monde où le moi a été projeté et où il est chu, mais celui d'un bien-être-là*”. *Ibidem*, p. 74.

⁷² Cantista, M. – **Perspectivar o sujeito e a racionalidade. Uma leitura pós-husserliana**, p. 11.

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 11.

II. 3. 3. SENTIDO ÉTICO DO SILÊNCIO

Mas tudo o mais é silêncio.

Shakespeare, *Hamlet*

A relação cuidativa enfermeiro-doente, como já referi, é um encontro, é um diálogo. Mesmo que esse “diálogo” seja feito de silêncio. Nessa medida, este passa então a ser uma linguagem plena de intersubjectividade, exigindo inexoravelmente uma resposta ética. Até porque há coisas que não podem ser ditas por palavras, manifestam-se apenas no rosto sofredor tecido de silêncio.

Muitas vezes a palavra esgota-se, desvirtua-se, torna-se vazia e deixa de ser escutada. “Uma palavra sem presença permanece sem efeito concreto sobre um ouvinte sem rosto.”¹ Ou como diz Zambrano “Quando se olha directamente, espera-se e se dá lugar ao ouvir. Ninguém escuta uma imagem reflectida por um espelho.”²

Na verdade, a força significativa da palavra tende a enfraquecer na ânsia de tudo dizer, de que nada fique na obscuridade, e que tudo seja transparente, sem zonas de segredo ou de silêncio³. Sobretudo quando a palavra se revela desnuda, sem a potência polissémica ou metafórica. É uma palavra anónima, sem alma, sem vivacidade. Impossibilita-se o diálogo, ninguém ouve, ninguém responde, a palavra não possui a força de remeter a fala para o silêncio, pois só aí o outro tem tempo para interiorizar o sentido da mensagem. Por isso, o silêncio é a âncora da palavra.

A apropriação do mundo, a sua revelação, é feita pela força simbólica da linguagem, em concreto da palavra. Com efeito, “As palavras desenham o significado do mundo, formam uma grelha que permite a sua compreensão, a sua apreensão, um utensílio para o tornar comunicável (...).”⁴ Mas o silêncio não é a passividade da Língua, ele participa no processo linguístico e sublinha as manifestações da linguagem do corpo.

No contexto desta investigação e pela ética subjacente, a palavra do outro, do doente, daquele que sofre, tem que ser sempre escutada. É frequente a palavra ser pouco expressiva, pela debilidade do corpo, do desejo e da fala. E também a situação de dor e de limitação pode dificultar a exuberância da palavra. Se ela, quase sempre, solicita um hiato, um silêncio no

¹ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 14.

² “*Cuando se mira directamente, se espera y se da lugar al escuchar. Nadie escucha a la figura reflejada por un espejo*”. Zambrano, M. – *Claros del bosque*, pp. 145-146.

³ Le Breton, D. – **Do silêncio**, pp. 14-15.

⁴ *Ibidem*, p. 17.

desejo, no prazer ou na alegria, mais acontece na situação de fragilidade, de medo e de angústia.

Mas o que é o silêncio? Que força o sustém e qual a sua relevância no sentido existencial do ser humano? “O silêncio é uma noção abstracta. É um termo que indica essencialmente a ausência de palavras, portanto designa um ambiente onde reina um vazio relativo de ruídos perceptíveis pela consciência”⁵. O pulsar do silêncio desdobra-se num conjunto de sinais importantes para a comunicação humana, logo para a relação interpessoal e social. O silêncio não envolve apenas o sujeito, a sua proximidade, mas também o seu horizonte. Neste sentido escreve André Malraux que “O silêncio não tinha limites, tão vasto como a neve a perder de vista.”⁶

Segundo Le Breton, podemos distinguir duas formas de silêncio, de acordo com os vocábulos latinos *tacere* e *silere*. No primeiro caso, trata-se de um verbo activo, o sujeito é uma pessoa, remete para uma ausência de palavra que se relaciona com alguém; no segundo caso, trata-se de um verbo intransitivo, aplica-se às pessoas e à natureza, remete para a tranquilidade, para a presença agradável que não é perturbada por qualquer ruído⁷.

Silere relaciona-se com a solidão do indivíduo, ou refere-se à sua inserção num grupo com o qual não tem afinidade. O seu silêncio não é preocupação, não há interesse em voltar a falar. *Tacere*, pelo contrário, relaciona-se com uma troca, significa que um dos intervenientes permanece silencioso, o que pode suscitar questões a outros. Durante a relação comunicativa, os dois sentidos alternam e configuram um novo sentido, pela interligação permanente do silêncio e da palavra, das pausas e dos gestos⁸.

O silêncio enche o olhar, torna dizível o mundo pelo não-dito. O outro expressa a sua condição, sem palavras. Mas o corpo, os gestos e os sinais também expressam um apelo, solicitam qualquer coisa, intimam uma resposta. Ninguém pode ficar indiferente ao silêncio que fala, pois é um chamamento subjectivo sustentado pelo desejo, pela dignidade própria da pessoa e da sua história de vida⁹.

No âmbito da intersubjectividade o silêncio reveste-se de um sentido, é uma relação,

⁵ De Smedt, M. – **O elogio do silêncio**, p. 26.

⁶ Malraux, A. – **A condição humana**, pp. 58-59.

⁷ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 23.

⁸ *Ibidem*, p. 24.

⁹ Grandes espaços de silêncio – uma biblioteca, um templo, um cemitério – exercem sobre o homem uma fascinação extrema. Nuns locais, o silêncio é subtil, ligeiro como uma brisa; noutros, é profundo, libertador ou denso e pesado.

não deixa de ser uma virtude. Esse sentido é primordial, porque o outro não se revela de imediato, não é transparente, como se fosse uma estrutura, mas deixa-se revelar no processo de relação, e no silêncio transborda a sua dignidade e a sua identidade pessoal. Nessa medida, o silêncio oscila entre a palavra e o gesto, sustém a intenção aberta, aguarda uma resposta. “O silêncio põe o mundo em suspenso, conserva a iniciativa do homem deixando-o respirar na calma de um sopro que nada faz andar depressa.”¹⁰ Quantas vezes a dor já não encontra palavras capazes de a descrever. O doente cala-se – este silêncio é já expressivo. Job sentiu de perto esse estado de dor e sofrimento. Ele sente-se oprimido pelo silêncio espesso, sem explicação e lamenta-se: “Mas ainda que fale, a minha dor não desaparece; ainda que me cale, ela não se afasta de mim.”¹¹

Mas também o silêncio pode ser ambiguidade, sobretudo nesse sofrimento, na dor, nas situações que fragilizam em demasia a pessoa, pela opacidade do corpo, do espaço e das próprias emoções humanas. A ambiguidade é sempre possível, pois o silêncio entranha-se na subjectividade do sujeito ético. Mas ficar reduzido ao silêncio, perante situações limite como a morte, ultrapassa o equilíbrio existente entre o que se diz e o que não é dito.

“O dilema de escolher entre aquilo que se deve dizer ou não, à cabeceira de um doente, é por vezes intolerável. O silêncio preenche o ambiente na altura de um diagnóstico desfavorável. Ataca a voz do médico, que por instantes pára, a medir as consequências da sua eventual opinião, que hesita entre escapar ou falar por meias-palavras, antes de avançar com particular emoção, ou de deixar para mais tarde, renunciando a confrontar os olhos do paciente, que ignora ainda a ameaça que pesa sobre a sua existência.”¹²

Não há silêncio em abstracto, jamais é uma realidade em si. Ele aparece sempre na condição humana, numa relação de si para si e de si para o Outro, para o mundo – esse mundo que lhe pertence, mas também esse mundo anónimo e quantas vezes não-significante¹³. O apelo do rosto, a expressividade silenciosa, é o chamamento para a solicitude e exige respeito e responsabilidade ética. Questionar ou invadir o silêncio do doente, pelo uso da palavra, exige uma decisão prudente, de absoluto conteúdo intersubjectivo e, ao mesmo tempo, exige vinculação e compromisso. Assim, o silêncio pode ser de tal modo transparente que excede qualquer comunicação verbal.

A ambiguidade do silêncio é real, pois no discurso ou na simples expressão do

¹⁰ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 150.

¹¹ Job, 16-6.

¹² Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 237.

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 143.

silêncio, segundo Le Breton, desenham-se múltiplos sentidos, entre outros: fuga, abertura, interrogação, admiração, surpresa, cumplicidade e tristeza. No silêncio nada é permanente, pois as possibilidades sucedem-se, dando lugar à indecisão e à dúvida, conforme as circunstâncias¹⁴.

O silêncio absorve diferentes intenções, enquanto a palavra necessária não surge. Traduz o segredo, uma oração, a música que se suspende na batuta do maestro, no gesto do começo. A eloquência não está apenas na palavra, mas também no silêncio falante. Ao proteger a intimidade da pessoa que não quer expor-se, o silêncio toma o valor ético singular; ao afastar-se para o domínio do social, do viver em comum, ele é normalizado e adquire valor moral, político e institucional. O direito à palavra visa manter o respeito e a dignidade da pessoa, por forma a exercer a sua liberdade.

A relação cuidativa, como já afirmei, é sempre desigual. O diálogo, quando tecido em fragmentos de silêncio, revela essa condição de uma forma tangível e valorativa. O Outro questiona-me em silêncio ou procura nesse silêncio a fuga a uma realidade que nos é coexistente? E qual deve ser a minha resposta? Resposta também ela feita de um silêncio activo, passivo, talvez sofrível e frágil, ou de um silêncio entrelaçado por palavras breves? A resposta questiona sempre a minha consciência ética, o meu agir, e assim escapa a toda a banalidade. Mas o mutismo, o silêncio reprimido, feito de pedra, esse rompe o sentido primordial da eticidade.

“Quanto menos falamos, mais as palavras se tornam tangíveis; mais sentimos a presença física, num dado espaço, daquele que fala.”¹⁵ É verdade que a imensidade do silêncio é presença constante em qualquer realização humana. Desde o silêncio da relação intra-uterina da mãe com o filho, quando o amamenta, passando pela tranquilidade das paisagens, pela narrativa escrita, pelas manifestações da arte, até às viagens espaciais, como é visível no filme *2001 – odisseia no espaço*.

O silêncio é um tempo fluido, o trampolim da palavra. Nessa relação por demais entrelaçada, “Se a palavra não é livre, o silêncio também o não é mais. A alegria do mundo decorre da possibilidade de escolher sempre. Mas o silêncio tem sempre a última palavra”¹⁶, pois há um momento em que o sujeito deve intuir que a palavra é desnecessária.

Tudo o que fica para além da cortina translúcida das palavras torna-se visível no espaço de intimidade, em que o silêncio impera, ético por excelência. A eticidade do silêncio,

¹⁴ *Ibidem*, p. 75. Cf. De Smedt, M. – **O elogio do silêncio**, p. 48.

¹⁵ Bruneau *apud* De Smedt, M. – **Elogio do silêncio**, p. 39

¹⁶ Le Breton, D. – **Do silêncio** p. 265.

na relação cuidativa, emerge da assimetria tangível do eu e do outro, do estado de fragilidade e vulnerabilidade, que só o reconhecimento tende a expressar na sua totalidade.

O silêncio que se estabelece entre o enfermeiro e o doente, num quarto de um hospital, cria um espaço propício à escuta. Não se trata de mutismo ou vazio, mas de uma atitude de respeito pela situação do outro. O doente pode assumir o silêncio, nada dizer, ou porque não deseja, porque teme que as palavras o levem ao drama e ao sofrimento, ou porque quer esconder-se, fechar-se ao mundo na sua angústia e crise existencial. Com efeito, “(...) o silêncio é o meio de comunicar qualquer coisa sem nada dizer”¹⁷. Por outro lado, o doente pode apenas aguardar uma janela de oportunidades, um sinal do enfermeiro, para romper a tensão do silêncio activo. Mas também pode desejar falar simplesmente, verbalizar um turbilhão de emoções e sentimentos, e que o enfermeiro esteja calado, apenas numa atitude receptiva e de escuta. É nesta tensão dialógica que o valor da escuta, numa atitude activa de silêncio, é uma abertura ao outro, ao seu mundo, para que “(...) a palavra seja mais expressiva quando dita”¹⁸.

Na atitude de escuta, o enfermeiro não valoriza apenas a palavra, mas procura perceber os fenómenos que rodeiam o doente, através dos seus sentidos, pois o silêncio tende a expressar a sua interioridade. “Uma escuta está cheia da presença do outro (...)”¹⁹, ávida de receber a palavra, mas também pode ser indiferença, quando denota ausência ou rotina, e na dissimulação a palavra tem um valor residual. Por seu lado, Roland Barthes afirma que “Um acto de escuta é essencialmente uma coisa que circula, que substitui e desagrega pela sua mobilidade a linha dura do papel das palavras.”²⁰ Assim, a escuta deve alargar-se à postura do corpo, aos gestos e movimentos, à mímica, no espaço do não-dito, pleno de intencionalidade e sentido. Le Breton enfatiza que “Em psicanálise o silêncio é sempre o equivalente a uma fala, a uma presença.”²¹ O silêncio enche-se de presença, de abertura ao outro, encerra uma disponibilidade em relação ao sentido e significação²².

O doente não encontra as palavras, ou não tem capacidade de as proferir. Sem palavras, o silêncio é um discurso, por vezes expressivo, intencional, ou apagado e enigmático em sinal de recusa e de questão. Mas é sempre relação, é algo que existe na presença do outro.

A assimetria da relação é ainda mais vincada quando é necessário desvendar o

¹⁷ De Smedt, M. – **O elogio do silêncio**, p. 49.

¹⁸ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 127.

¹⁹ *Ibidem*, p. 76.

²⁰ Barthes, R. *apud* De Smedt, M. – **O elogio do silêncio**, p. 95.

²¹ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 128.

²² *Ibidem*, p. 128.

universo íntimo do doente. A reciprocidade não é de todo possível, o que sublinha a angústia, os medos, os traumatismos simbólicos do doente e até a vergonha da exposição do seu corpo, da sua intimidade, da revelação de si. O silêncio é, assim, uma reserva moral do doente, que explicita uma resistência e evitamento ou uma abertura ao outro. Neste refúgio, o silêncio torna visível a presença mútua e a força expressiva do corpo próprio, ou seja, a presença do sujeito no mundo.

O silêncio protege o doente das dúvidas, do receio de não ser bem cuidado, do sentimento de culpa ou de vergonha, da fraqueza ou de perder o seu contacto com o mundo. A escuta, por seu lado, deixa o tempo passar, sem regras ou condições. Assim, este silêncio dá liberdade à palavra do doente, e a tudo o que a envolve, encurta as distâncias e tende a revelar múltiplas facetas da sua identidade pessoal e dos problemas que o angustiam. É também no silêncio que o sujeito tem consciência da humildade e fragilidade da sua condição humana.

A relação cuidativa jamais refuta o silêncio; os próprios gestos apelativos ou cuidativos são em si silêncio. Tudo para aceder ao outro, numa tentativa de obter o máximo de reciprocidade. É preciso aprender sobre o silêncio da imensidade das palavras, da experiência vivida e da reflexão pessoal, para compreensão do Outro. Com efeito:

“A compreensão exige silêncio. Quando era jovem, não o sabia, sei-o agora, que ando pela casa muda e solitária como um peixe na sua redoma de cristal. (...) O silêncio é como o trapo molhado, afasta para sempre a opacidade do pó. A mente é prisioneira das palavras, o seu ritmo é o ritmo desordenado dos pensamentos; mas o coração respira, é o único órgão que pulsa, e é essa pulsação que nos permite estar em sintonia com pulsações maiores.”²³

Sem a aprendizagem do silêncio, as palavras irrompem nítidas como gumes, ou dispersas, titubeantes. Talvez por isso mesmo que alguém tenha “(...) aprendido a linguagem do silêncio, essa em que as palavras são a névoa do alheamento, da meditação do nada, e em que as palavras em voz alta são da pessoa de fora como as de um intruso”²⁴. Ter a noção precisa do sentido do silêncio é saber também como fazer uso da linguagem falada, do dizer e do não-dizer. Esta aprendizagem do silêncio funda-se nas raízes sociais e culturais de um povo.

As palavras não se bastam a si próprias, não têm a capacidade de expressar o mundo de forma categórica e apodíctica. Quase o fazem, mas falta algo ou está algo em excesso, o que parece um paradoxo, e talvez seja pelo seu valor semântico. Mas o silêncio pode ser

²³ Tamaro, S. – **Vai aonde te leva o coração**, p. 55.

²⁴ Ferreira, V. – **Aparição**, p. 120.

mortífero, bem mais do que uma palavra dita, desgarrada do seu silêncio e do espaço íntimo.

“Eu o pensava e o queria dizer e todavia calava porque seria logo mentira e absurdo se o dissesse. Porque a verdade das palavras não está só na sua verdade mas na coerência com o momento em que se dizem. Comemos em silêncio, em silêncio ouvimos o tinir da louça e isso é como o anúncio ou aviso ou ameaça do que nos explode por dentro.”²⁵

Na relação com o outro, quase sempre exigimos uma resposta. Se ela é silêncio, pode entender-se que o outro consente, mas nunca sabemos se isso está no plano do bem ou do mal. Tal como as palavras, também aqui há algo indecifrável que se pode metamorfosear passo a passo. De facto, é um assentimento, mas também uma ausência de escolha, uma fuga para si, no sentido da protecção pessoal, recusando o argumento verbal, a iniciativa e a alteração das circunstâncias. “O silêncio, então, revela-se um sinal amargo de uma dignidade mal tratada, uma fuga que deixa toda a latitude ao acontecimento.”²⁶

No seu itinerário de vida, o sujeito precisa de silêncio. É a forma de acesso à consciência, à sua perspectiva ética de ver o mundo. Como escreve Tamaro, “O único mestre que existe, o único verdadeiro e credível, é a nossa consciência. Para a encontrarmos temos de estar em silêncio – sozinhos e em silêncio –, temos de estar na terra nua, nus e sem nada à nossa volta, como se já estivéssemos mortos.”²⁷ É o silêncio que conduz o homem à reflexão, à interioridade e à partilha da sua existência com os outros.

Às vezes observo o quotidiano, cenas anónimas nas ruas, nos transportes públicos, num cinema, num hospital. Há situações em que as pessoas se fazem notar pelo desvario das palavras, pelo ruído, por uma atitude de exibição. Dessa forma elas são *transparentes*, pois a maioria das mensagens são vazias, sem significado, anulam-se a si próprias, destroem a própria linguagem. Outras situações há em que as pessoas vivem um silêncio interior. Não há palavras, só olhares, que oscilam na distância, aparentemente vazios, o mundo suspenso, mas no seu interior a pessoa é percorrida por ideias, sensações e emoções. Esse silêncio tem um sentido existencial, transborda do si e é inesgotável. Há uma intenção subjacente, talvez animada pelo corpo próprio e a sua relação tangível com o mundo, apesar da aparente distração e alheamento. A figura do homem-estátua, numa rua ou numa praça, imobiliza-se num silêncio expressivo. Jamais quer romper o silêncio, e é apenas nos gestos que pressentimos o fio das palavras e um significado que tende a desvelar-se.

²⁵ Ferreira, V. – **Para sempre**, p. 267.

²⁶ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 101.

²⁷ Tamaro, S. – **Vai aonde te leva o coração**, p. 105.

A cumplicidade ocorre na relação interpessoal e, sobretudo, na relação intersubjectiva. Expressa-se nas palavras, nas atitudes e nos comportamentos. A vinculação é tácita, assumida e desejada. Mas é no silêncio – no espaço e no tempo em que se suspendem as palavras –, que a cumplicidade ganha a sua riqueza e densidade transparente. Por isso, “Deixa falar o meu silêncio.”²⁸

A cumplicidade é “(...) a secreta convivência dos múltiplos dizeres do que se não diz, porque ao contrário da visibilidade, remetem sempre para o inefável e para o indizível que, partilhado no silêncio, nos torna cúmplices uns dos outros”²⁹. O silêncio é a figura da cumplicidade, que é tranquilidade e prazer da presença do outro, sem palavras. São exemplo o amor e a amizade, mas também o enamoramento. Se a cumplicidade é real, então a palavra é quase supérflua, talvez só para sublinhar o próprio silêncio dos olhares, das mãos, do próprio corpo³⁰. Quem não fica em silêncio junto da pessoa que ama? No desejo e no prazer recíproco, o silêncio é o próprio tempo partilhado, que flui continuamente como tempo vivido. Esse silêncio é pura intimidade, uma eterna sedução, pois revela os laços afectivos da relação pessoal.

A percepção do outro, em rigor, nunca é neutra. Mas o silêncio pode revelar profunda estranheza. A presença do outro também me revela, quantas vezes na sobreposição do amor-ódio, desejo-indiferença, palavra-silêncio. Sem o outro, a palavra é insignificante. Aquele que não fala a mesma língua é um estrangeiro. E quando o silêncio não é expresso, dizível, animado, instala-se a patologia, que mais não é do que um mutismo que dilacera a existência.

O silêncio é intimista, induz um retorno do sujeito a si mesmo. Mas é um silêncio sem solidão, que transcende o sujeito para um mundo de infinitas possibilidades, por vezes denso, mas desejável. Vemos no cinema longas narrativas, sem palavras. Apenas um silêncio plasmático, como se fosse uma pintura sempre a refazer-se³¹.

Na doença, o silêncio é ancestral, genético, pois “(...) há um silêncio submerso nas raízes da nossa presença”³². No quotidiano diário, o enfermeiro procura respostas no silêncio do doente – nesse silêncio falante ou no indizível. É na relação cuidativa, pela proximidade,

²⁸ David, N. – **Ausência**, p. 100.

²⁹ André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 167.

³⁰ Cf. Le Breton, D. – **Do silêncio**, pp. 97-98.

³¹ Situação visível, por exemplo, na cinematografia de Manoel de Oliveira, em Bergman, mas também no cinema francês e japonês. Neste caso concreto, o cinema mais não faz do que acentuar a valorização do silêncio na cultura japonesa. Na literatura de cariz existencialista o silêncio penetra as palavras, interroga a todo o momento o homem e a sua existência no mundo, como se observa em *O estrangeiro*, de Albert Camus, na *Aparição*, de Vergílio Ferreira e em *O amante*, de Marguerite Duras. As religiões, em geral, têm rituais de silêncio que devem ser respeitados, para promover a aproximação ao sagrado e ao transcendente.

³² Ferreira, V. – **Aparição**, p. 94.

que mesmo o silêncio pesado, cercado pelo medo, pela dor e pelo sofrimento, deve *dizer* algo que permita caminhar para o futuro.

O mundo do silêncio manifesta a ausência da palavra, mas não a ausência de som. O mundo é povoado por múltiplos sons que se infiltram pelo silêncio da palavra. O ruído dos pássaros, das folhas agitadas pelo vento, de um sino, da água que corre num riacho, recorta-se no horizonte humano. A própria noite não escapa a um silêncio quebrado pelos sons dos animais, das rãs ou das aves noturnas. Estes sons não perturbam nem dissolvem o silêncio, mas dão-lhe tonalidades específicas.

Estas tonalidades do som mudam ao longo do dia. O mesmo som revela-se diferente, de acordo com o local, se chove ou se faz sol, se é Inverno ou Verão, mas sobretudo depende da capacidade de escuta do sujeito e dos seus diferentes estados emotivos e afectivos. “O som, em si mesmo, não muda, mas sim o seu significado e as suas consequências.”³³ Por isso, o silêncio é uma modalidade de sentido, termina sempre por se entranhar na existência do sujeito, como se fosse uma substância tangível. Ou melhor, o silêncio traz ao sujeito os diferentes lugares do mundo e só aí se representam. No olhar que o personagem de *Aparição* lança pela janela, tem a percepção que “Ressoa brevemente o murmúrio da ribeira, do ar imperceptível, do silêncio dos grandes espaços livres, uma adstringência recorta a sombra dos pinhais, geometriza a noite em linhas de aço...”³⁴ –, o mundo parece acabar ali mesmo.

Não há uma existência à margem de cada pessoa, de si e do outro. O corpo e a consciência vivem essa realidade no quotidiano diário. O corpo – ele próprio, como corpo-pessoa – visa a existência plena, a coexistência, a realização de um projecto pessoal até ao acabamento. Tende a realizar-se na relação intersubjectiva com o outro e em diferentes circunstâncias. Mas quantas vezes o não-dito toma conta dessa relação? O silêncio pode instalar-se, tão expressivo como revelador de indiferença. O emergir “falante” do silêncio – esse diálogo que necessita de uma hermenêutica para uma espécie de descodificação, talvez na procura da singularidade de cada pessoa – fica suspenso na palavra dita.

“(...) ao chegar ao quarto, tive a sensação mais dolorosa da minha vida (...). A mãe lavada em pranto. E ele, muito branco, muito discreto, voltado para a parede, a renegar de costas os remédios inúteis espalhados pela mesa-de-cabeceira.

Um médico nem sequer pode chorar. Só pode pegar no bracito magro e morno, apertar a artéria inerte e ficar uns segundos a trincar os dentes. Depois sair sem dizer nada.

Quem saberá por aí uma palavra para estes momentos?”³⁵

³³ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 143.

³⁴ Ferreira, V. – **Aparição**, p. 121.

³⁵ Torga, M. – **Diário**, vol. 1, p. 20.

Há que ter em conta que “(...) o pensar pensa, o verbo fala, o olhar olha – mas, entre as duas palavras idênticas, há de cada vez a distância que, para pensar, para falar e para ver, é preciso transpor”³⁶. Tudo acontece no simbolismo que emerge dos padrões culturais, não só na palavra, mas sobretudo no silêncio. “Um médico não é para o doente a mesma coisa com bata ou sem bata. E não é da sensação de limpeza que a cor branca sugere. (...) É o puro prestígio do hábito (...), que esta pobre humanidade, antes de ver com a razão, vê com os olhos”³⁷.

Mas há situações em que o silêncio, por ser imenso e indizível, clama pelas palavras, isto é, pela denúncia e pela revolta. Ainda aí, por vezes, é contido, pelo pudor e pela vergonha que dissolvem ainda mais a identidade pessoal do sujeito e a sua dignidade. Isso acontece em experiências limite, nos horrores de *Auschwitz*, nos abusos a crianças e velhos, em experiências médicas não consentidas nem autorizadas, nos maus tratos a doentes e pessoas diminuídas. São situações difíceis de imaginar, forçam a realidade, tornam-se elas próprias uma espécie de ficção real. Nesses casos, a cortina de silêncio é densa como chumbo.

Quem lê relatos desses acontecimentos não tem necessidade de falar, as palavras recusam-se a sair, ficam prisioneiras na garganta. Le Breton cita narrativas de prisioneiros de *Auschwitz* em que o indizível é um silêncio metafísico do tempo e dos homens.

“A noite permanece imóvel, à nossa volta, fechados na igreja. As estrelas também estão serenas, por cima de nós. Mas esta calma, esta imobilidade não são nem a essência nem o símbolo de uma verdade que seja preferível. São o escândalo da última indiferença. Mais do que qualquer outra, aquela noite foi terrível.”³⁸

Aqui o silêncio exigia que a palavra rasgasse a noite, ruidosa e incisiva para despertar nos homens a consciência ética. Mas face às adversidades e ambiguidades, tudo se calou num silêncio sepulcral. Apenas o testemunho narrativo cristalizou o silêncio e temporalizou o instante vivido.

No indizível a linguagem esconde-se, como para escudar o sujeito de mais sofrimento. Mas nessa experiência o indizível tem que ser dito, para que a esperança não esmoreça, não haja esquecimento e nada igual se repita³⁹. “O pior, na experiência do indizível, é enfrentar

³⁶ Merleau-Ponty, M. – *Sinais*, p. 34.

³⁷ Torga, M. – *Diário*, vol. 1, p. 38.

³⁸ Le Breton, D. – *Do silêncio*, p. 108.

³⁹ Cf. *Ibidem*, p. 109.

um dia o esquecimento ou a indiferença, formas radicais de desqualificação do sentido.”⁴⁰

Num dado momento, o ser humano busca o silêncio. Por um lado, devido ao excesso da palavra, ao devaneio e algazarra verbal; por outro, quando à sua volta o ruído fere os sentidos. O silêncio reabre o mundo, leva o sujeito para novas significações. A busca do silêncio é uma busca subtil, em que se apreende um universo acústico por demais agradável e que promove o recolhimento pessoal, a reflexão e a vivência em plenitude da *vida boa*. Não é por acaso que Le Breton escreve que “Aliado à beleza de uma paisagem, o silêncio é uma via em direcção a nós próprios, à reconciliação com o mundo.”⁴¹

O chamamento dos locais em que o silêncio se apoderou de tudo, por exemplo, uma igreja, um mosteiro ou um santuário, é uma evidência. De facto aí o silêncio suspende o tempo, transporta o sujeito para o domínio da espiritualidade humana⁴². Nesse silêncio tangível o sujeito é possuído por um sentimento forte da sua existência e da sua finitude. Quase sempre há despojamento e dádiva, por forma a que o sujeito reencontre um caminho, tome uma decisão difícil, e volte a adquirir disponibilidade de si mesmo⁴³.

Eu próprio experimento, múltiplas vezes, essa reserva do silêncio de uma igreja ou catedral, na cidade agitada. O recolhimento e a calma, o tempo suspenso, quase ausente, convida ao repouso, à meditação e ao desprendimento, no sentido de um retorno a si mesmo. É notório que uma igreja, na aldeia ou na cidade, se destaca da paisagem feita de casario e lembra de imediato o recolhimento interior e o silêncio espiritual.

Através do silêncio, na relação do ser com o mundo, tudo vem à consciência do sujeito, tudo se torna sensível e humano. E daí decorre o sentimento de paz, mas também de angústia e sofrimento. Mas o silêncio é ele próprio problema – questiona o sujeito com insistência, e por isso se temporaliza lenta ou rapidamente. “Ficamos assim durante longos instantes. Os suspiros e soluços da mulher iam-se fazendo mais raros. Por fim, calou-se (...). Era o silêncio de todas aquelas pessoas, que me era penoso, agora.”⁴⁴ Tudo é silêncio, distância e ausência.

Na obscuridade da noite, o silêncio torna-se ainda mais evidente, como acontece na chama de uma vela, de uma insustentável leveza. O sujeito disponibiliza-se para a percepção

⁴⁰ *Ibidem*, p. 111.

⁴¹ *Ibidem*, p. 146.

⁴² Marc de Smedt, a propósito da simplicidade e da ternura da igreja de Le Corbusier em La Tourette, escreve: “É na verdade um lugar com um sentido, *um lugar onde as coisas e as pessoas se mostram a si próprias e aos outros*, um lugar que favorece a relação com o outro, o próximo, e com o essencial, dissimulado, que se revela”. De Smedt, M. – **Elogio do silêncio**, p. 146.

⁴³ Cf. Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 146.

⁴⁴ Camus, A. – **O estrangeiro**, p. 57.

do sensível, do que lhe é exterior. Mas a noite também aumenta e distorce qualquer ruído, por mínimo que seja, o que causa mal-estar e um sentimento de insegurança, pela não visibilidade. “O ruído é o sinal tangível de que os outros continuam à nossa volta. Tranquiliza, ao lembrar que para além de nós o mundo continua a existir.”⁴⁵ Mas o ruído não familiar confunde o sujeito, pela perda das referências habituais. Emerge então o que estava recalcado, e se o sujeito não recorre ao simbólico, favorece a aparição dos fantasmas.

Nesta dinâmica é preciso romper o silêncio, insinuar a palavra pronunciada. É preciso gritar contra um silêncio sufocante, que arrasta o sujeito para o vazio. Neste caso, a inquietude existencial que apela para a palavra, para que o outro se torne presença e que a voz seja a referência e o ponto de apoio. Nessa medida, “A palavra torna-se assim o fio de significação, da marca de uma presença que enche o mundo com a sua humanidade tranquilizante.”⁴⁶

Quando o sujeito se abeira do outro – esse outro como próximo –, isto é, aquele que está no seu horizonte imediato, em situação de fragilidade – ele fá-lo em silêncio, mas logo irrompe a palavra. Em rigor, a palavra anuncia a presença de uma pessoa perante a outra, jamais o silêncio. Só depois o silêncio reveste as palavras, promove o seu sentido e sua significação.

O silêncio e o ruído coexistem numa ambivalência sempre potencial. O silêncio é tranquilizador, como já referi, mas também pode ser opressivo e angustiante. Neste caso, é bom que irrompa o ruído, como se a minha própria voz fosse a presença de um outro. Mas o ruído e a fala que rompem o silêncio podem ser dilacerantes por serem uma intromissão no ambiente habitual. Trata-se de uma ameaça, de um perigo real ou imaginário que coloca em risco a integridade do sujeito.

Recordo situações da minha infância, em que o silêncio era algo insuportável, sobretudo de noite. O facto de pressentir a existência de algo invisível – humano ou animal – num local onde nada devia estar, causava-me medo e constrangimento. A solução para marcar a minha presença e ludibriar toda a sua fragilidade, num gesto paradoxal, era fazer ruído, falar, titubear qualquer lengalenga. Assim, o ruído tombava sobre o silêncio, o que parecia denotar uma espécie de poder sobre esse silêncio. Mas se o perigo fosse visível, decerto tudo faria para esconder qualquer ruído que denunciasse a minha presença.

Outra situação era os ruídos nocturnos, que se faziam notar, incisivos, quase nunca familiares, o que promovia a fabulação e a fantasia. Aí, imóvel, mesmo que fosse apenas um

⁴⁵ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 155.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 156.

sonho mau, deixava que o silêncio nocturno cobrisse a noite, e adormecia no desejo de acordar de manhã, de ver o dia na sua plenitude.

Mas o que me impressiona deveras, em Maio, pelos caminhos, era o aproximar de uma trovoadas. O mundo entrava num silêncio sufocante, a brisa dispersava-se pelas árvores, os pássaros ouviam-se, num chilreio frágil e voo incerto, na busca de um abrigo seguro. Longe, as nuvens pareciam algodão doce, entranhavam-se umas nas outras, faziam figuras estranhas, tornavam-se densas e escuras. Escutava a própria respiração, e temia o silêncio pesado e imóvel que, de um momento para o outro, seria quebrado por um raio dilacerante e o som apocalíptico do trovão. Depois a chuva fustigava os campos, enérgica, dando lugar a um silêncio húmido, tangível e disperso em aromas selvagens.

O silêncio é proeminente, quase excessivo, na experiência do sagrado. Tudo porque o sagrado transcende o homem, deixa-o sem voz, não necessita de palavras. “O sentido do sagrado incita a uma longa descrição acerca do inefável do acontecimento ou a ficar calado perante ele. O silêncio é a primeira atitude do homem perante um brilho que o ultrapassa e perturba.”⁴⁷ Por isso se dissolve a linguagem, o sujeito remete-se para um silêncio interior, o silêncio da escuta que torna mais disponível a presença divina. Esta forma de ser é descrita na Bíblia, quando Moisés está perante de Deus, no Monte Sinai⁴⁸. Este silêncio é também observado, por exemplo, pelos místicos Sta. Teresa de Ávila e S. João da Cruz. O silêncio espiritual que brota da necessidade interior do sujeito, exige ainda uma atitude de silêncio exterior para promoção da oração e relação com o divino.

E o último silêncio é a morte⁴⁹. O mais denso dos silêncios e para sempre irrecuperável. “Logo à partida a morte cerca-nos de um silêncio sem fim, como que uma ilha cercada pela água. Mas é precisamente nisso que reside o indizível.”⁵⁰ É um silêncio sepulcral e hermético, que se dissemina em múltiplas direcções.

“A dor é um luto provisório ou durável do próprio eu, arrasta consigo a palavra. Fechada na obscuridade do corpo, a dor fica reservada à deliberação íntima do indivíduo. Há um indizível que esconde a linguagem, que prejudica a facilidade da palavra: o sofrimento, a separação, a morte não encontram palavras para se exprimir com intensidade suficiente.”⁵¹

⁴⁷ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 231.

⁴⁸ Êxodo, 24-12, 18.

⁴⁹ A observação de um minuto de silêncio é uma forma sociocultural de relembrar uma tragédia, a morte do outro, de testemunhar a dor sentida pelo seu desaparecimento. O homem é um ser de memória, e o lapso de tempo suspenso é para cada um trazer a si a ausência do desaparecido.

⁵⁰ Bataille, *La tombe de Louis XXX*, apud Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 235.

⁵¹ *Ibidem*, p. 235.

Na dor e depois na morte o silêncio é expressão, uma espécie de solidariedade do sujeito e dos outros. Em geral, nos locais onde se verifica a morte, a palavra torna-se muda, o silêncio é intenso e gritante⁵². A existência enche-se de ambiguidade, o dito e o não-dito provoca uma tensão estranha, tudo se pressente porque nada se sabe. E às vezes o que se verifica, em torno do real e da verdade, é uma atitude incoerente para aquele que está a morrer, ou seja, a *conspiração do silêncio* que decorre do não-dito. Este silêncio é prenúncio da dissolução existencial do sujeito, sobretudo na experiência da doença.

A expressão corrente diz que “O silêncio é de ouro”, o que significa que é nobre e deve ser guardado. A vivência do silêncio pressupõe a presença do ser humano – ele lhe atribui um sentido, na sua existência, que se prende com o desejo e a intencionalidade do seu agir.

⁵² O quadro “O grito”, de Munch, é expressivo no seu silêncio de angústia, violência interior, desespero e ambivalência existencial. É um grito que parece ficar retido no sujeito, um grito feito de silêncio.

II. 4. O SENTIDO EXISTENCIAL DA PESSOA DOENTE

*Sinto, sinto nas vísceras a aparição fantástica das coisas,
das ideias, de mim, e uma palavra que o diga coalha-me
logo em pedra.*

Vergílio Ferreira, *Aparição*

Transparece nesta investigação, até ao presente, que a existência humana se funda no corpo e, através desse corpo, se insere no mundo. Esta existência corpórea é contingente, de alguma ambiguidade, e, sobretudo, de uma fragilidade extrema, desde o nascimento até à morte. Mas daí deriva o sentido não determinado do homem e a sua capacidade de se abrir a um horizonte cultural.

Assim, a existência humana dá-se no corpo, é o próprio corpo. O sujeito, pela interacção com os outros, temporaliza-se e constitui a sua corporeidade expressiva, assumindo-se como pessoa. A dimensão espiritual da pessoa, como já referi, e a sua capacidade reflexiva, permite elaborar um sentido para a sua existência, no âmbito de um projecto pessoal. A matriz da identidade pessoal e da unidade da pessoa são premissas essenciais a manter, por forma a evitar a fragmentação da pessoa e o risco acrescido para a sua instrumentalização.

Nesta perspectiva, o homem não é um ser estático. Sustentado no seu pensamento crítico, ele procura realizar acções para a manutenção de si, da sua saúde e do seu bem-estar. A presença do desejo indicia um impulso vital, que tende para a construção da pessoa, através da *praxis* e da reflexão sobre o agir. Com efeito, segundo Merleau-Ponty, “Pensa-se sempre em alguma coisa, sobre, segundo, a partir de qualquer coisa, a respeito, ao encontro de qualquer coisa. Até a acção de pensar é colhida no impulso do ser. Não posso pensar identicamente na mesma coisa durante mais de um instante.”¹

Por outro lado, “Um homem não pode receber uma herança de ideias sem a transformar pelo próprio facto de que dela toma conhecimento, sem lhe injectar a sua própria

¹ Merleau-Ponty, M. – *Sinais*, p. 23.

O sentido existencial da pessoa doente maneira de ser, e sempre outra.”² Nessa medida, o homem não se limita a viver, isto é, a realizar um conjunto de acções para a sua sobrevivência, mas adopta uma atitude interventiva no mundo, acrescentando sempre algo a esse mundo, não propriamente em quantidade mas sobretudo em qualidade. E esta atitude dialéctica tem sido uma constante desde tempos imemoriais, como demonstram as ciências sociais e humanas.

O homem visa, assim, o melhor para a sua existência, a vivência de uma *vida boa*, para alcançar o bem e a perfeição, na medida em que:

“(…) toda a mudança no conhecimento do homem tem nele relação com uma nova maneira de exercer a sua existência. Se o homem é o ser que não se contenta em coincidir consigo, como uma coisa, mas que se representa a si mesmo, se vê, se imagina, se dá de si mesmo símbolos, rigorosos ou fantásticos, é evidente que em contrapartida toda a mudança na representação do homem traduz uma mudança do próprio homem”³.

Ao longo da existência humana é preciso dar um sentido às diferentes vivências que perpassam a vida, essa vida que se constrói vivendo e experienciando o mundo. No entanto, a construção de um sentido, qualquer que seja a situação, sobretudo quando emerge da fragilidade e vulnerabilidade, “(…) só é possível a partir do acontecimento sentido em mim, permitindo que pelo sentimento a vida se manifeste em nós como obra inacabada, como texto e pretexto do paradoxo, do enigma, do mistério e da palavra poética”⁴.

Mas que sentido existencial a pessoa doente dá à sua existência? Se, na dialéctica entre *praxis* e *pathos*, na actividade e na passividade, a pessoa tende sempre para um equilíbrio, o que acontece quando a passividade doentia se impõe? Que sinais problematizam o projecto pessoal e a perspectiva do futuro? A acção, em todas as circunstâncias, precisa de desejo, paixão e razão. Sem uma pulsão intensa que se alimenta na erótica pessoal e uma vinculação forte do sujeito, apesar de uma razão atenta, a acção tende a agonizar, a tornar-se anónima e despersonalizada. Nesta perspectiva, a acção implica sempre um sujeito que a sofra, tem que haver paixão. “E o sujeito que sofre a acção tanto é o objecto da acção, sobre o qual a acção se exerce e no qual a acção dá lugar à paixão, como o próprio sujeito da acção que, em certo sentido, cede, quando age, à paixão de agir.”⁵

Assim, o objecto da razão ou da paixão é sempre (ou deve ser) aferido por uma razão esclarecida que leva ao entendimento racional. Esta tensão não pode desembocar e regredir para uma perspectiva estanque entre a razão e a paixão, caso contrário assistiríamos a uma

² *Ibidem*, p. 341.

³ *Ibidem*, p. 342.

⁴ Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 223.

⁵ André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 19.

O sentido existencial da pessoa doente
vigilância mútua, segundo o prisma da desconfiança, que, em última instância, iria fragilizar o sujeito. Até porque, como se sabe, *há razões que a razão desconhece*.

A dinâmica da passionalidade permite que o sujeito, através da razão, saiba da necessidade e da liberdade. Com efeito, pela paixão, o homem apercebe-se da sua condição humana, é sensível na abertura ao mundo, na sua carência e excesso, na sua disponibilidade. Mas, como é pressuposto, a paixão sustenta-se no desejo.

“O homem da paixão é, de alguma maneira, o homem desarmado e é por isso que pode deixar-se afectar. No entanto, só o homem que se deixa afectar se pode abrir ao mundo numa dimensão criadora. Aqui radica a tragicidade da natureza humana, que é carência e plenitude, acolhimento e dom, impotência e poder, não ser e ser.”⁶

A paixão de agir movimenta o sujeito para um itinerário de futuro, visando a plenitude e a perfeição, que não pode ser desligada de uma estética totalizante. Sente-se, a todo o momento, a falta e a ausência, e o sujeito percebe que não está completo, pois “(...) só na paixão o homem é e, na paixão apenas, o homem ainda não é. O que significa que a paixão define o homem como tarefa e como devir”⁷. O mesmo autor não hesita em afirmar que “A paixão é a marca da singularidade e, como marca da singularidade, é através da paixão que se faz a identidade de cada indivíduo.”⁸ Nesta medida, a história de vida do sujeito é indissociável da memória das suas paixões, e é a sua singularidade e o seu carácter irrepetível que dá corpo à universalidade do próprio homem. É pela paixão que o ser do homem vive o tempo e faz história, passada e futura: memória, herança e promessa, no presente do seu itinerário de vida. “Viver como ser no tempo é viver a nossa paixão, e a nossa história não é, afinal, senão a nossa escrita passional do ser no tempo.”⁹

Na vida diária, o sujeito sabe que tem um corpo, é uma cumplicidade implícita. Por isso, quase se esquece que tem um corpo, que é o seu corpo. Há, assim, uma certa transparência do corpo, com traços de silêncio. Tenho consciência da minha finitude, mas não penso obsessivamente na morte, nem mesmo prevejo o fim segundo o tempo objectivo. Será longe, muito longe, a uma distância que se afigura, em certo sentido, infinita. Interajo com o real, o desejo aquece a minha imaginação, o eros projecta-me sempre para a realização e para o futuro. Mas não há propriamente esquecimento de mim, apenas uma aparente distração, a vida parece uma divagação no real.

⁶ *Ibidem*, pp. 48-49.

⁷ *Ibidem*, p. 49.

⁸ *Ibidem*, p. 49.

⁹ *Ibidem*, p. 50.

Cuidamos do nosso corpo. Mas quantas vezes o fazemos algo distraídos, porque tem que ser assim, com um gesto *a priori*, não só por nós, mas também pelos outros, por aqueles que vão ter a percepção do nosso corpo. E gostamos de ter o nosso corpo bonito, de desenvolver o sentido estético, de termos em nós próprios a arquitectura do real: a simetria, o equilíbrio, a proporção.

Mas nas circunstâncias da nossa temporalidade, o corpo, subitamente, dá sinais de uma existência precária e vulnerável. É então que nos lembramos verdadeiramente que temos um corpo, e no nosso corpo somos existentes. Muda a perspectiva do nosso olhar, deixamos o mundo exterior, a relação, por vezes fulgurante com os outros, olhamos para a nossa interioridade sentida, para o nosso corpo que nos convoca a uma espécie de auto-exame. Há algo em falta que de um silêncio calado passou a uma interrogação, a uma dúvida existencial.

O cansaço, a dor, a doença, tocam-me, insinuam-se no meu corpo. O meu corpo reveste-se de opacidade, é um corpo estranho, ambíguo e até ameaçador. Noto que se distancia de mim, escapa à minha indagação. Se tinha um corpo activo, actuante, agora sou um corpo passivo, hesitante e confuso. Tenho a percepção de uma ambivalência perigosa na minha existência, a dialéctica acção-paixão entra em ruptura, torna-se assimétrica, ameaça romper com a minha temporalidade, com a dissolução do meu ser¹⁰. Nesta perspectiva, “A experiência do cansaço, da doença, do envelhecimento mostra bem como o corpo é um bem frágil que comunica a sua fragilidade a toda a pessoa. Nestes casos experimentamos o corpo como uma resistência e uma barreira ao nosso querer.”¹¹ Temos a noção de uma dialéctica ambígua entre o espírito e o corpo, quem sabe se muitos de nós não experimenta esse dualismo revogado que, apesar disso, não caracteriza a pessoa humana nem a sua existência.

A interioridade irrompe em fenómenos que nos mostram que a posse do corpo, afinal, não é total e absoluta. Se antes, por razões vários, não podíamos ou não devíamos dispor discricionariamente do corpo, na doença o corpo revela-se indisponível para a acção, por um lado mostra-se, por outro esconde-se. O corpo actual distancia-se do corpo habitual.

Com efeito, “Sempre que uma etapa delicada da vida, uma situação de mudança, um momento de crise, modifica o equilíbrio conquistado, experimentamos uma ruptura da unidade pessoal e uma opacidade do nosso corpo.”¹² Emerge uma cisão problemática que atinge a personalidade, não só o corpo. E não importa se o motivo é de ordem física, psíquica, filosófica ou religiosa, ela adensa-se, incisiva e lacerante, questionando sempre, exigindo uma

¹⁰ Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, pp. 96-97.

¹¹ *Ibidem*, p. 97.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 99.

O sentido existencial da pessoa doente
resposta. Quem questiona terá que responder, e isso é paradoxal e poderá ser doloroso.

Que fazer então? A preocupação da pessoa é notória, a percepção do vazio, do nada configura-se no seu horizonte. Talvez seja útil o sujeito dispensar cuidado obsessivo ao corpo, ou talvez caminhar para a resignação, abandonar o projecto de vida, pois a existência não faz sentido e não é capaz de lhe dar um sentido. O equilíbrio rompe-se; o sujeito quase sempre tem a percepção da sua capacidade intrínseca de reconquistar esse equilíbrio, de tornar o seu corpo verdadeiramente seu, numa posse total. Conforme as circunstâncias e o momento do itinerário da vida, assim o corpo pode revelar-se dissociado do eu, e mostrar sinais de distúrbios que problematizam a existência total da pessoa¹³. É neste cenário que tende para o desequilíbrio, às vezes para um caos violento, que a pessoa tem que aceitar a solicitude dos outros, e ela própria, no seu sentido cultural e na sua compreensão, estar disponível para a ajuda, para o cuidado humano. A existência pessoal não é limitada por fronteiras de um vazio irreversível, pois também ela habita a existência dos outros, dos que estão próximos.

Nessa medida, a atitude filosófica do sujeito a sua interrogação constante, não é só para si, mas também para os outros, como se através deles obtivesse uma resposta. A existência do sujeito fortalece-se na reciprocidade da existência do outro, da sua acção e interacção. As fragilidades da existência e do tempo fluido que se constitui na consciência do sujeito pode cristalizar o medo e a incerteza, a antevisão de um vazio inexorável. Com efeito,

“Só compreendemos a ausência ou a morte de um amigo no momento em que esperamos dele uma resposta e sentimos que ela não existirá mais; por isso, primeiro evitamos interrogar para não ter de perceber esse silêncio; nós desviamos-nos das regiões da nossa vida em que poderíamos encontrar esse nada, mas isso significa que nós as adivinhamos.”¹⁴

Sem um projecto pessoal penetrando o futuro, o sujeito tem a percepção do vazio, de que a sua existência é um problema. Para além da compreensão da sua finitude, sabe que o tempo esmaga a sua existência, que rompe os laços e os vínculos com os outros, que o seu corpo tende para a dissolução. A existência torna-se ambígua – é difícil viver. A questão é saber se o sujeito se deve resignar ou re-inventar a sua existência, pois a convicção sobre si e sobre o mundo, por vezes não emerge de uma atitude crítica – ela própria é problema¹⁵.

¹³ Cf. *Ibidem*, pp. 99-100.

¹⁴ Merleau-Ponty, M. – **A fenomenologia da percepção**, p. 120.

¹⁵ “É que ninguém sabe o que é a morte nem se, por acaso, ela será para o homem o maior dos bens. Mas temem-na como se soubessem com segurança que é o maior dos males. (...) enquanto tiver um sopro de vida, enquanto me restar um pouco de energia, não deixarei de filosofar e de vos advertir e aconselhar, a qualquer de vós que eu encontre”. Platão – **Apologia de Sócrates. Críton**, 29 b, d, pp. 34-35.

II. 4. 1. AMBIGUIDADE DO PROJECTO PESSOAL

A existência não tem razão de ser, está acima de todas as razões.

Miguel de Unamuno, *Ensaaios*

A noção de cuidado de si, traduz, segundo Foucault, o facto da pessoa se ocupar de si, de se preocupar consigo, de cuidar de si¹. Com efeito, “(...) é preciso que te ocupes contigo mesmo, que não te esqueças de ti mesmo, que tenhas cuidado contigo mesmo”². Decorre desta ideia, segundo Foucault, a regra socrática “conhece-te a ti mesmo” e estabelece também a questão das relações entre sujeito e verdade.

“O cuidado de si é uma espécie de agulhão que deve ser implantado na carne dos homens, cravado na sua existência, e constitui um princípio de agitação, um princípio de movimento, um princípio de permanente inquietude no curso da existência.”³ Foucault escreve que o cuidado de si “(..) é realmente o quadro, o solo, o fundamento a partir do qual se justifica o imperativo do ‘conhece-te a ti mesmo’”⁴. Nesta perspectiva, Sócrates é, sem dúvida, o filósofo do cuidado de si. Aliás, ele mesmo exortava os jovens a cuidarem de si próprios.

Assim, a questão do cuidado de si percorre toda a filosofia, e também toda a espiritualidade cristã. No entanto, a noção de cuidado de si adquire, no decurso da história, novos sentidos e novas significações. No princípio, o significado de cuidado de si era essencialmente o seguinte⁵:

a) Uma atitude geral, modo de encarar as coisas, de estar no mundo, de se relacionar com o outro, de agir. Esta atitude manifesta-se para consigo, para com os outros e para com o mundo;

b) É também uma certa forma de olhar, de prestar atenção. “Cuidar de si mesmo implica que se converta o olhar, que se conduza do exterior (...) dos outros, do mundo, (...) para ‘si mesmo’.” Também o cuidado de si é uma forma de estar atento ao mundo e ao que se passa no próprio pensamento;

¹ Cf. Foucault, M. – **A hermenêutica do sujeito**, p. 4.

² *Ibidem*, p. 7.

³ *Ibidem*, p. 11.

⁴ *Ibidem*, p. 11.

⁵ *Ibidem*, p. 14.

c) Também designa algumas acções que são exercidas de si para consigo, que tendem a assumir a pessoa, a modificá-la e a transformá-la.

Apesar de tudo, a filosofia ocidental colocou algo à margem a noção de “cuidado de si” e evidenciou a sentença “conhece-te a ti mesmo”⁶. Vários factores contribuíram para esta atitude, como mostra Foucault na obra citada. A noção “cuidado de si” (*cura sui*) foi conotada fortemente com a ideia de egoísmo que, em muitos casos, ainda se verifica nos nossos dias. Foi, pelo contrário, um princípio activo e matricial nos sistemas morais extremamente rigorosos. Todas estas regras austeras sofreram transformação, sendo transferidas para um contexto de uma ética geral do não-egoísmo – perspectiva cristã de renunciar a si mesmo ou de uma obrigação para com os outros (o outro em si, a colectividade, a classe, a pátria)⁷.

O princípio de que se deve “cuidar de si mesmo” é bem nítido aos nossos olhos, mas de algum modo está ofuscado pelo brilho do “conhece-te a ti mesmo”, que orienta para um compromisso com a verdade. Sócrates, como já referi, é o mestre do cuidado de si. Ou seja, o “ócio” (*otium*) é o tempo que cada um passa a ocupar-se de si mesmo. A teoria do cuidado de si é proeminente em Sócrates. É no texto *Alcibiades* que acontece a emergência do cuidado de si na reflexão filosófica⁸. O cuidado de si, e o cuidar de si, pressupõe níveis de desenvolvimento educacional. Evidenciam-se três aspectos essenciais, ou seja, a relação entre o cuidado de si e a política, a pedagogia e o conhecimento de si. Na Antiguidade Clássica prevaleceu o princípio do cuidado permanente, ao longo da vida. Galeno afirmava “Para se tornar um homem completo, cada qual precisa exercitar-se, por assim dizer, durante toda a sua vida”, sem esquecer que será melhor “ter, desde a mais tenra idade, velado pela própria alma.”⁹

A meditação sobre a morte aparece em Platão e nos pitagóricos, entre outros. A morte é isoforma porque “(...) a morte não é apenas um acontecimento possível, é um acontecimento necessário (...), tendo para o homem a gravidade absoluta”¹⁰. Como sabemos, a morte é imprevisível, pode ocorrer a qualquer momento. No entanto, quem está preparado para a receber? Não é estranho, por isso, que Marco Aurélio afirmasse que para a perfeição moral cada dia deveria ser vivido como se fosse o último¹¹.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 15.

⁷ Cf. *Ibidem*, p. 17.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 41.

⁹ *Ibidem*, pp. 600-601.

¹⁰ *Ibidem*, p. 579.

¹¹ “O carácter imprevisível da morte vem do facto de ela não se conter em nenhum horizonte. Ela não se oferece a nenhuma espécie de domínio. Apanha-me sem me deixar a hipótese que a luta dá, porque, na luta recíproca, apodero-me daquilo que me agarra. Levinas, E. – **Totalidade e infinito**, p. 212.

Olhar a morte reveste-se de duas formas: a primeira é o olhar actual em que se sucede um corte no fluxo do tempo, é um instantâneo que remete para o momento preciso de algo que se está a realizar; a segunda é um olhar sobre si retrospectivo, que alcança todo o ciclo da vida. Se alguém sente que está a morrer, pode ainda lançar um rápido olhar sobre todo o seu percurso de vida. Nesta medida, possibilita num último momento a retrospectão e um olhar valorativo sobre as memórias pessoais da sua vida¹². Trata-se de um “(...) julgamento sobre o presente e a valorização do passado que se realizam neste pensamento sobre a morte, que justamente não deve ser um pensamento sobre o porvir, mas um pensamento sobre mim mesmo enquanto estou morrendo”¹³.

A filosofia contemporânea, no século XIX, retoma a questão antiga da espiritualidade que fundamenta o conhecimento. No fundo, sem explicitação clara, este momento da filosofia reencontra o cuidado com o cuidado de si¹⁴. Neste sentido, a espiritualidade é a questão do que se passa com o ser do sujeito; questão do que pode ser transformado no sujeito por ter acesso à verdade¹⁵.

É na adversidade da existência pessoal, que o sujeito percebe a ambiguidade do seu corpo, da relação com o outro e com a sua própria vida. O sujeito permanece numa espécie de inércia, de uma passividade face a essa adversidade. A existência corpórea é contingente, mas o problema é que o mal e o bem são ainda contingentes.

É a experiência da doença, sua ou dos que lhe estão próximos, que geralmente faz surgir, no sujeito, um quadro de ambiguidade face ao seu projecto de vida. “Ao mesmo tempo, a doença é uma experiência que nos lembra a nossa condição física de seres carnis (...), o corpo manifesta o sofrimento: não há simplesmente uma dor que toca o nosso corpo, pois somos nós que provamos a dor e sofremos através do nosso corpo doente.”¹⁶ Esse estado pode tecer-se por sentimentos difusos, ou, pelo contrário, incorporar emoções e sentimentos profundos de desânimo que levam a uma irredutibilidade da abertura e disponibilidade para o futuro. A doença é uma fraqueza, algo que produz vergonha, que importa resguardar. O evitamento e o isolamento são comuns, e o sujeito recusa a relação afectiva e até a compaixão e o apoio moral. Por isso, o sujeito doente esconde-se, não apenas dos outros, mas também de

¹² Cf. *Ibidem*, p. 582.

¹³ *Ibidem*, p. 582.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 38-39.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 39.

¹⁶ Marzano-Parisoli, M. – **Pensar o corpo**, p. 81.

si, tende a tornar a sua vida *indiferente*, pois não lhe encontra um sentido¹⁷.

E assim a percepção do mundo e de si próprio é angustiante e ambígua, como é visível em Pessoa:

“De repente estou só no mundo. Vejo tudo isto do alto de um telhado espiritual. Estou só no mundo. Ver é estar distante. Ver claro é parar. Analisar é ser estrangeiro. Toda a gente passa sem roçar por mim. Tenho só ar à minha volta. Sinto-me tão isolado que sinto a distância entre mim e o meu fato.”¹⁸

A unidade do corpo e da consciência é irrefutável. Por isso, se diz *mens sana in corpore sano*, no sentido de não haver desequilíbrios, para a pessoa viver bem, em harmonia e com saúde. Mas, como sabemos, nos processos patológicos, qualquer alteração localizada na mente ou num qualquer lugar do corpo, induz alterações sistémicas, atinge o corpo próprio na totalidade. Assim, para haver ambiguidade no projecto pessoal, não é preciso que exista uma doença física, visível e bem determinada, às vezes tudo se passa subtilmente em pormenores da existência corpórea ou da relação vivencial com o outro. A vivência da ambiguidade e do paradoxo, sem apoio e resolução, arrasta o sujeito para um estado problemático e radical de recusa da sua própria existência. Que sentido atribuir à existência problemática e à ambiguidade que fragiliza o projecto pessoal e distorce o futuro?

¹⁷ Cf. Pasini, W. – **A qualidade dos sentimentos**, p. 149.

¹⁸ Pessoa, F. – **Livro do desassossego**, p. 103.

II. 4. 2. A RECUSA EXISTENCIAL

Quem lhe ensinou tudo isto, Doutor?

A resposta veio, pronta:

O sofrimento.

Albert Camus, *A peste*

A recusa existencial é uma situação limite, logo problemática. O sujeito deixa de acreditar no seu projecto de vida, é possuído pelo pessimismo, pela descrença, não sente desejo pelo futuro. No horizonte paira uma nebulosa densa de um profundo e angustiante vazio.

O sujeito tem a percepção do seu corpo como um corpo estranho. É o que se passa, por exemplo, n' *A Metamorfose*, de Kafka¹. A fragmentação e o desequilíbrio são notórios, a metamorfose do corpo sucede-se numa espiral vertiginosa, violenta e incontrolada. O corpo é um mutante. O eu vive num labirinto de confusão e ambiguidade, como que *separado* do corpo, um corpo que verdadeiramente parece não lhe pertencer, porque lhe é *visível* como um outro corpo, impessoal e sem um sentido existencial. A situação atinge um limite doloroso, é inquietante e involuntária, o sujeito sobrevive num estado de extrema surpresa e perplexidade. A interioridade e a exterioridade entram em conflito, num colapso iminente, pois a crise de identidade e a dissolução do eu, instalam-se perigosamente, ocorrendo o sentimento trágico e absurdo da existência. O sofrimento arrasta consigo a *certeza* da culpa, apesar de enigmática e incompreensível, que se apodera do sujeito, num quadro de impotência *assumida*, questionando de forma incisiva o sentido do ser, da sua existência.

Configura-se, pois, um impasse existencial. Um outro *eu* parece impor-se ao sujeito, na medida em que o verdadeiro eu está dilacerado na sua angústia. O discurso rompe-se, tomba, parece não ter consistência nem sentido, pois não se vê uma perspectiva favorável. Logo “(...) é nesse horizonte que, detido na ‘lenta demora’ do momento de um ver estéril, ‘sinto’ que ‘nada tem sentido’ e desse nada – que é tudo – desisto. Esse fenómeno de apercepção afectiva do todo na sua absoluta vacuidade é, para Heidegger, o tédio”².

O sujeito abdica do presente que se torna inerte e coisificado. Ao mesmo tempo, pode ser uma “(...) ocasião de descoberta do tempo próprio da existência, do ser em sentido

¹ Cf. Kafka, F. – **A metamorfose**.

² Borges-Duarte, I. – “O tédio como experiência ontológica”, p. 303.

próprio do Dasein, como cuidado”³. Trata-se, com efeito, da dimensão cairológica tida em conta no *Ser e tempo*.

A experiência de vida, por vezes, coloca situações problemáticas ao sujeito. Este, sobretudo quando tem limitações, tem a percepção que perdeu o seu mundo pelo facto dos conteúdos do mesmo se lhe esquivaram, furtam-se ao seu desejo e à sua acção. Nesse sentido, as referências essenciais colapsam, o sujeito perde o controlo da situação e *distancia-se* de si próprio e desse mundo que, de algum modo, já não é o seu. Por isso, o sujeito renuncia à sua vida habitual, mesmo quando ainda é possível continuar o seu projecto de vida. A doença sobrevém, por antecipação, rompendo o sujeito o seu contacto vital com o mundo, ainda quando se apercebe, através dos sentidos, desse mundo. Assim, o mundo não é a soma de traços diversos e aleatórios, mas uma construção da qual o sujeito é o elemento que anima e dá *sentido* a esse mundo⁴.

A experiência traumática, grandes danos físicos e psíquicos, a doença em geral, sobretudo quando severa, aporta ao sujeito não apenas dúvida e incerteza, mas também angústia e sofrimento, como já referi. Para além da perda do seu mundo e do seu corpo habitual, o sujeito sente que a sua identidade pessoal se dissolve, perde-se a sua totalidade integrada, não só no plano físico, entre as margens do seu corpo, mas ainda a sua imagem, a capacidade da acção, seja expressiva, produtora ou de comunicação.

O sujeito pressente que o seu corpo já não é o corpo do quotidiano diário, o corpo que conhece bem. Ele recusa-se a responder às suas solicitações, ao seu desejo, à sua intenção de apreender o mundo. Isso faz com que, num segundo tempo, o sujeito não mostre desejo nem interesse por alguma coisa. Pelo contrário, procura refugiar-se numa ausência de si mesmo. “O desinteresse implica (...) uma ausência, um afastamento da consciência em face do objecto do seu eventual agir”⁵, o que leva à paralisia da acção.

De facto, eu não sou este corpo; este corpo não me é próprio, é-me quase estranho, apesar da sua familiaridade: recusa-se a viver comigo e em mim, sinto-o distanciado de mim, não me suporta a minha identidade pessoal. Preciso encontrar o meu corpo, tê-lo por completo, tangível, mas não sou capaz. Fragmenta-se o tempo e o espaço, colapsam os meus ideais, a minha autonomia, a minha liberdade. O meu corpo não preenche o espaço que vai de mim a mim próprio. Estou perdido, disperso, neste silêncio rutilante de angústia. Nada vale a pena, a minha alma rompeu-se, o meu corpo abandona-me num silêncio constrangedor. Sinto

³ *Ibidem*, p. 304.

⁴ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 119.

⁵ Renaud, I. – “Ética e desejo. Linhas de uma confrontação”, pp. 415.

que tudo se fixou, se cristalizou num instante, sem passado, sobretudo sem futuro, só este presente hermético. Se rememoro o passado, ele magoa-me ainda mais este presente ambíguo e denso. As minhas experiências vêm à minha consciência, trémulas, como se estivessem condenadas à morte. Há um fio de satisfação e alegria, mas não as posso manter por demasiado tempo, não é isto que me faz viver. O meu desejo era seguir em frente, tropeçar com o mundo, imiscuir-me no mundo, nas coisas, torná-las minhas, ser coexistente. O meu mundo já não persiste no meu horizonte. O meu futuro hipotecou-se neste instante, tornou-se escravo de uma fatalidade. Não é como a água de um rio, ele recusa-se a vir até mim, fluido, mansamente ou em turbilhão. O meu corpo deixou-me, nega-me. Tudo é denso, o horizonte fechado, jamais o *meu* corpo estará *comigo*, e nada vale a pena.

A vida desobriga-se de certos ritmos que davam prazer, conforto e sossego. O mundo torna-se ausente, parece não haver uma razão para o sentido da existência, em nada se evidenciam as escolhas feitas até esse tempo. O sujeito vive a existência pessoal como intermitente e dúbia, quase impessoal. O mundo humano, ao redor, mantém ainda certas ligações e vinculações, mas falta-lhe o desejo e a capacidade para agir nesse mundo, quer natural quer cultural, ter novas experiências. O corpo é definitivamente passado, porque o sujeito não reaprende o seu corpo, perde a força para enfrentar as adversidades, vive um impasse existencial. A recusa existencial, porque se dá o fechamento do horizonte do tempo futuro, é a única vontade que o sujeito não dispensa. O nada torna-se presente, a angústia revela-o friamente⁶. De igual forma, Levinas observa que “A angústia seria o acesso autêntico e adequado ao nada, o qual parece ser, para os filósofos, uma noção derivada, resultado de uma negação, e talvez, como em Bergson, ilusória.”⁷

Neste sentido, Borges-Duarte sublinha que a angústia é, de facto, a pura revelação do nada, o sujeito jaz suspenso. O tédio, por seu lado, “manifesta o ente na sua totalidade”. A verdade é que, no extremo, são duas modalidades próximas: “a *angústia*, porque denuncia o ser enquanto nada (...), nada em que nos não podemos afundar (...); o *tédio*, porque ao invés, denuncia a totalidade inabarcável e, por isso, indiferenciada do ente em geral, totalidade que nos assalta e afunda, como um peso ingente e opressivo”⁸.

Há, assim, três formas de tédio: a) “Superficial” – maçada, impaciência; b) Intermédio – aborrecer-me, serena aversão ao presente; c) Profundo – nojo de viver, melancolia,

⁶ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, pp. 124-127.

⁷ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 32.

⁸ Borges-Duarte, I. – “O tédio como experiência ontológica”, pp. 306-307.

desaparece o vínculo à circunstância concreta e à vivência individual da mesma⁹. A recusa existencial

O sujeito é confrontado com o imperceptível, com o que está para além da sua compreensão. Algo o transcende desde sempre, mas agora esse algo ganha contornos definidos, é um mistério insondável e adensa-se penosamente numa angustiante proximidade: a morte. O sujeito pressente o futuro sem devir para si, para a sua existência. Geram-se sentimentos contraditórios e confusos. A morte será libertadora ou, pelo contrário, será um castigo?

O sentido existencial e o sentido de responsabilidade pela sua existência questiona ainda o sujeito. O outro, nessa dinâmica de alteridade, gera sentimentos de medo, rejeição e atracção. Instala-se uma conflitualidade crítica entre a proximidade e a distância. O sujeito elabora para si mesmo um modelo do fim, no silêncio, ou em que o outro está presente não apenas para testemunhar um instante breve e inexorável, mas sobretudo para testemunhar o futuro, para se assumir como continuidade irrecusável.

O outro configura-se ainda como o estranho que invade a minha intimidade, que ameaça o meu espaço afectivo, numa metamorfose ambígua onde reside o mal radical. De um ponto indeterminado, o sujeito olha-se desde a sua origem – e onde se cristalizam as circunstâncias, os complexos, os desejos contidos e recalcados – e o futuro “(...) que alimenta uma tensão projectiva onde a esperança de realização dos desejos se confronta com a angústia que a perspectiva da morte, inevitável e inexperienciável, suscita”¹⁰. Esta ideia de uma alteridade ameaçadora é visível no universo kafkiano e sartreano¹¹.

Evidenciam-se os traços essenciais de uma atitude existencialista que torna visível o sentimento de uma angústia profunda, que mais não é do que uma condenação prévia e já conhecida pelo sujeito. “Assim, quando procuro em mim a face original da minha presença no mundo, o que descubro não é o alarme da evidência, o prodígio angustioso da minha condição: o que descubro quase sempre é a indiferença bruta de uma coisa entre coisas.”¹²

O que está em causa, nesta problemática, é a ausência de desejo. Com efeito, a angústia e o desinteresse arrastam o sujeito para a inactividade, para a não acção. Por vezes, emerge um estado depressivo que neutraliza a capacidade de desejar. O corpo não produz a profusão interminável de desejos, não os substitui com regularidade, não cria nada de novo. O fluxo do desejo permanece estagnado, o sujeito não pressente o prazer, cai na indiferença.

⁹ *Ibidem* p. 311.

¹⁰ Carvalho, A. – “O outro como eu”, p. 13.

¹¹ Cf. Kafka, F. **A metamorfose**. Cf. Sartre, J.-P. – **O ser e o nada**.

¹² Ferreira, V. – **Aparição**, p. 43.

Assim, instala-se uma crise do desejo. Já não é um mero conflito, mas algo mais profundo e de importância significativa para o sujeito e para o outro, para aquele que lhe é próximo. Irvine classifica a crise do desejo em três tipos. No primeiro, perde-se subitamente a capacidade de desejar (tédio). No segundo, apesar de estar presente a capacidade de desejar, sente-se uma repulsa para com a totalidade dos desejos (insatisfação global). No terceiro, existe uma crise do sentido da vida, mantém-se a faculdade de desejar, mas não há um sentido para o desejo, por isso é a crise mais grave¹³.

Irvine, no terceiro tipo de crise do desejo, no qual o sujeito não encontra um sentido para a vida, refere a situação concreta de Leão Tolstói, por ser inquietante e muito dolorosa, para além de se ter arrastado no tempo. Diz o autor russo em *A confession*:

“Senti que se afundava o chão debaixo dos meus pés. Os alicerces da minha vida já não existiam e não havia nada. A minha vida paralisou-se. Podia respirar, comer, beber e dormir, e não podia evitar fazer estas coisas; mas não havia vida alguma, pois não existiam desejos cuja realização pudesse considerar razoável. Se desejava algo, sabia previamente que era o mesmo satisfazer ou não esse desejo. Se tivesse aparecido uma fada e se oferecesse para realizar os meus desejos, não teria sabido o que escolher. Se quando embriagado sentia alguma coisa, apesar de ainda não ser um desejo, era um hábito herdado de desejos anteriores, nos momentos de sobriedade tinha a certeza que se tratava de um engano e que na realidade não havia nada que desejar. Nem sequer podia desejar conhecer a verdade, pois desconfiava em que consistia. A verdade é que a vida não tem sentido.”¹⁴

A crise do desejo pode desencadear-se rapidamente ou desenvolver-se por um longo período de tempo. Esta configuração parece depender de múltiplos factores, entre os quais se destacam os factores emocionais. Ou melhor, todos os problemas ou incidentes desembocam em fenómenos de índole emocional, vividos no corpo próprio. Assim, toda a situação que provoque uma alteração significativa no corpo habitual e nas vivências do quotidiano, pode desencadear perturbação do desejo e da vinculação do sujeito ao mundo.

Uma situação de doença, de alguma gravidade, é um exemplo típico. A expectativa do diagnóstico, o eventual internamento hospitalar, as formas de tratamento, geram medo e um sentimento de insegurança face ao desconhecido¹⁵. Compreende-se que seja diferente, no

¹³ Irvine, W. – *Sobre el deseo*, pp. 41-42.

¹⁴ “Sentí que se hundía el suelo bajo mis pies. Los cimientos de mi vida ya no existían y no quedaba nada. Mi vida se paralizó. Podía respirar, comer, beber y dormir, y no podía evitar hacer estas cosas; pero no había vida alguna, pues no existían deseos cuya realización pudiera considerar razonable. Si deseaba algo, sabía de antemano que daría lo mismo satisfacer mi deseo que no hacerlo. Si hubiese aparecido un hada y me hubiese ofrecido realizar mis deseos, no habría sabido qué pedirle. Si en momentos de embriaguez sentía algo que, aunque no era un deseo, era un hábito heredado de anteriores deseos, en momentos de sobriedad sabía que se trataba de un engano y que en realidad no había nada que desear. Ni siquiera podía desear conocer la verdad, pues sospechaba en qué consistía. La verdad era que la vida carece de sentido.” *Ibidem*, p. 49.

¹⁵ Cf. Goleman, D. – **Inteligência emocional**.

plano físico e emocional, a reacção do doente a um tratamento farmacológico ou cirúrgico, com alteração da imagem corporal (ex.: mastectomia, reparação da face, amputação dos membros, dos órgãos genitais ou que implicam a perda da sua funcionalidade). Mas também outras situações geradoras de stresse e ambivalência afectiva, como o divórcio e o luto. A verdade é que o sujeito precisa do seu corpo, de preferência com todas as faculdades e capacidades íntegras, na forma que o habituou, para interagir com a realidade, desejar até o impensável e desfrutar da própria fruição do seu corpo.

Outro exemplo habitual, de algum modo fácil de identificar, é a crise do desejo sexual. O sujeito não procura o prazer, a satisfação, pois não sente desejo, esse impulso vital que procura a relação sexuada com o outro. Freud chama-lhe diminuição da libido, da pulsão erótica. As causas são diversas e rompem com a identidade pessoal, problematizam a relação do sujeito com o si e com o outro. Merleau-Ponty acentua que, neste caso ou numa situação de doença, “A percepção perdeu a sua estrutura erótica, tanto segundo o espaço como segundo o tempo.”¹⁶ A ausência de desejo não promove no sujeito a projecção aos seus olhos de um universo sensível e sexual, sendo incapaz de procurar uma situação erótica¹⁷.

Não se trata de confundir o sexual com o genital, pois o eros ou a libido não são instintos, mas o poder que o sujeito detém no corpo de se vincular a diferentes situações, de realizar certas experiências e de adquirir um determinado comportamento. Neste sentido, tudo em nós tem uma energia erotizante.

Por vezes, tudo radica nos ideais e valores em acção. Neste sentido, a educação e a formação do sujeito é relevante. No dia-a-dia experimentamos uma tensão latente entre as emoções e a razão. Sempre nos ensinaram a confiar na razão e a ser crítico em relação às emoções. Jamais se poderá decidir bem tendo em conta as emoções, parece que nos enganam, que nos levam por maus caminhos¹⁸.

Mas será mesmo assim? Isto é, seremos enganados pelas emoções? Pressente-se aqui o confronto filosófico entre mestres, de Aristóteles a Descartes, sem omitir Kant. Com efeito, a neurologia actual vem dar razão à perspectiva do Estagirita. Neste sentido, Damásio estudou doentes com lesões cerebrais que, por isso, perturbam a capacidade emotiva, mas mantém a capacidade racional. Isto é, o doente sabe, mas não sente¹⁹. Damásio concluiu que a ausência de emoções, ao contrário do que seria previsível, impossibilita a tomada de decisões. Assim, a

¹⁶ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 216.

¹⁷ *Ibidem*, p. 216.

¹⁸ Irvine, W. – *Sobre el deseo*, p. 149.

¹⁹ Damásio, A. – **O erro de Descartes**, p. 50.

capacidade emocional é um factor chave para a tomada de decisões²⁰.

Nesta medida, a capacidade emocional, os sentimentos e a elaboração de desejos, numa palavra, a vida afectiva, dá contributos imprescindíveis para a acção do sujeito e a sua relação com o mundo. É evidente que as emoções não decidem, mas a razão, para o fazer da forma mais humana, deve ser revestida pelo desejo e emoção. Assim, no processo da recusa existencial, de nada querer nem desejar, o estado emocional é decisivo. Não surpreende, por isso, que a crise do sentido de vida, para além da negatividade, apagamento e fragmentação do sujeito, faça emergir um desejo paradoxal: o suicídio²¹.

A recusa existencial é uma forma de defesa, perversa e de difícil compreensão. Por vezes tudo se passa no âmago da história de vida pessoal e na raiz do segredo. O sujeito silenciou factos, talvez temendo a dor e o sofrimento de voltar a viver dramas e tragédias passadas: morte de um familiar, falha moral, suicídio, crime. A tentativa para apagar factos de uma história comum é uma obrigação de silêncio. É preciso manter longe as adversidades e os factos penosos e dramáticos. A barreira de silêncio é uma protecção que dá segurança, estabilidade e permite relações afectivas duradouras. Romper o silêncio é soltar o segredo, uma força destruidora que ameaça a identidade pessoal de quem o ignora, vítima do não-dito²².

O sujeito empurra o drama, que se reveste de segredo, para um silêncio sepulcral, visando proteger o seu bem e o bem de outros. “A conservação do segredo tem o objectivo de impedir a introdução de interpretações que poriam em risco os próprios fundamentos da sua relação com o mundo.”²³

Mas há uma patologia do segredo. A protecção do outro pelo silêncio, não poderá conter para sempre as forças destruidoras que acabam por ferir a identidade pessoal. Emerge, assim, a vulnerabilidade, que expõe o corpo a agressões internas e externas num *pathos* sempre crescente. O drama não desaparece, existe latente e sempre à espreita de uma oportunidade. É a centração em si de vários problemas, sem nunca serem partilhados, que pesa em demasia na consciência do sujeito. E um dia, porque tudo coexiste num equilíbrio

²⁰ *Ibidem*, pp. 63-66, 210.

²¹ Cf. Irvine, W. – *Sobre el deseo*, p. 50. A questão do suicídio é ambivalente e problemática. Se, por um lado, a tristeza e a depressão – a crise existencial –, podem levar à ideia de suicídio, o que é verdade –, por outro, é ainda preciso uma força anímica interior para a sua consumação, que nem sempre se verifica nesses casos. O suicídio geralmente associa-se a síndromes depressivos, à melancolia, à angústia e estados de pânico. Mas, em muitas circunstâncias, parece que o suicídio ocorre quando o sujeito tem ainda uma força anímica considerável para o consumir.

²² Cf. Le Breton, D. – *Do silêncio*, pp. 124-125.

²³ *Ibidem*, p. 124.

frágil, o sujeito perde a noção da sua existência no tempo, o próprio tempo é dilacerado²⁴.

Nesta perspectiva, o sujeito tem a percepção de que a vida não faz mais sentido. Se esta ideia aparece nas situações do quotidiano, numa certa indiferença do olhar, de ver as coisas e o mundo, ela é mais densa na fragilidade e na doença, como já afirmei. A negação de si próprio e da situação é susceptível de causar fissuras irremediáveis no si e na sua corporeidade. O peso de uma vida, isto é, de todas as vivências evocadas a um presente sofrível e muitas vezes angustiante, é quase insuportável. Num *desassossego* do corpo, mas sobretudo da alma, “A minha vida é como se me batessem com ela.”²⁵

Na recusa, o corpo do doente simboliza ainda a existência pessoal, mas é uma existência passiva, desmotivada e escondida, a tender para o anonimato. Nada acontece na vida, e o que acontece no corpo não faz sentido. Se o corpo era o meio da expressividade, agora o sujeito pode esquivar-se do seu próprio corpo e, em última análise, fechar-se ao mundo²⁶.

A relação com o outro fragilizasse, por medo do próprio ou do outro. A distância afectiva avoluma-se. E tudo se inscreve numa expressividade da corporeidade que se torna opaca, quase muda. Talvez seja a alteração da imagem do corpo, a sensação profunda da perda da identidade pessoal, da beleza ou dos traços singulares, do movimento ou do uso da palavra, quem sabe do olhar ou do sentir. A minha recusa é-me pessoal, coexiste em mim como o sangue ou o desejo, ou então sobrevém do outro, dessa distância intransponível que pronuncia o fim, o vazio do nada.

A transposição do passado para um presente dinâmico, não para fazer dos dramas e das tragédias uma hipérbole, mas para partilhar os factos com o outro, para uma confissão que rompa o silêncio sofrível, quase sempre é positiva. Dessa forma, o sujeito busca uma reconstrução do passado, evitando uma vida fragmentária.

É neste quadro que uma atitude cuidativa e terapêutica é imprescindível, para que o doente recupere o desejo, a força anímica e a vontade de continuar um projecto de vida, por vezes diferente, com alterações, novas rotas, novos caminhos. Mas sempre no contexto de uma humanidade solidária, altruísta e sempre presente. Tudo se faz de silêncios e de palavras, de espaços vazios que se enchem quase de coisa nenhuma. A presença e a comunicação tornam os afectos sensíveis e voláteis nos corpos humanos. O enfermeiro, sendo o profissional de saúde que tem uma relação muito próxima com o doente – quer em

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 125.

²⁵ Pessoa, F. – *Livro do desassossego*, p. 101.

²⁶ Cf. Merleau-Ponty, M. – *Fenomenologia da percepção*, p. 227.

intimidade, quer em continuidade diária, isto é, tempo terapêutico em comum –, tem o dever de responder ao apelo ético do doente, não só o apelo que se explicita na palavra, mas também o que perpassa no silêncio, nos gestos e nos fenómenos indizíveis.

Nesta questão, há sempre uma desigualdade, uma assimetria ética visível. É preciso saber *ver* o outro, segundo a sua cultura, os valores em acção, pois é-lhe devido o respeito e a justiça.

CAPÍTULO III

O RELACIONAMENTO ÉTICO ENTRE DESIGUAIS

O que constrói a glória é a visão dos outros.

José Saramago

O desejo é um ponto de partida que principia o caminho ético, descentra a pessoa e impele-a para outras possibilidades. Ao mesmo tempo a estima de si é um critério primordial para o exercício da liberdade pessoal. A afectividade cristaliza-se então no encontro de quem cuida e de quem é cuidado, sobretudo quando esses padrões são exercidos por ambas as partes.

Mas o desejo nem sempre está impregnado de uma erótica pulsátil, quase violenta. Que percepção intrínseca impregna os meus sentidos, habita o meu corpo que vive e que acontece, em simultâneo, com a percepção do outro?

Na relação interpessoal e na relação intersubjectiva, verifica-se, quase sempre, um fundo de opacidade. Isso acontece porque os sujeitos intervenientes revelam uma desigualdade acentuada, a começar pelo próprio corpo e a forma de percepção do corpo do outro, mas também a identidade pessoal, o grau de formação, a profissão, o entendimento do mundo e o projecto de vida pessoal.

Assim, a relação do eu com o outro é essencialmente ética, logo assimétrica¹. Ou seja, o eu e o outro não estão ao mesmo nível, o outro irrompe como rosto, exige uma resposta. A relação do eu com o outro é uma relação de transcendência, e o eu apenas diz “eis-me aqui”. Daí a responsabilidade do eu perante o outro, ninguém mais o pode substituir². “É apenas ao abordar Outrem que me ajudo a mim mesmo.”³

Mas o relacionamento entre desiguais, por força das circunstâncias, e uma vez que face a face estão pessoas humanas, deve observar os princípios éticos. A intersubjectividade mais densa ocorre na percepção do rosto do outro e na relação de intimidade. Tudo se joga no sentido da intencionalidade humana, do apelo, da resposta e da responsabilidade.

No caso do exercício de uma profissão, como a enfermagem, essa relação

¹ Cf. Gevaert, J. – *El problema del hombre*, p. 45.

² Brito, J. – *De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas*, pp. 78-79.

³ Levinas, E. – *Totalidade e infinito*, p. 160.

intersubjectiva acontece, quase sempre entre desiguais, mas *desvia-se* para o espaço institucional, onde se reveste de moralidade e de conteúdo deontológico. Cria-se assim, uma igualdade e reciprocidade, que se relaciona com o respeito, o dever e o compromisso. No entanto, isso só pode viver-se com consistência se dessa relação *desigual* emergir o reconhecimento.

Neste sentido, a finitude que termina na morte será a situação mais desigual. Mas, mesmo aí, há um último esforço para que a presença humana seja possível e ética por excelência.

Neste capítulo, na sequência dos objectivos da investigação, introduzo narrativas pessoais (np) de enfermeiros sobre as suas experiências pessoais de cuidar e ser cuidado. Trata-se, pois, de narrativas de acção que traduzem a concepção do cuidado humano, ou *caring*, com a particularidade do enfermeiro ocupar o lugar do outro, enquanto doente, não deixando de ser um profissional de enfermagem.

Solicitei as narrativas a alunos dos cursos de especialização em enfermagem Médico-Cirúrgica e de Saúde Mental e Psiquiatria, da Escola Superior de Saúde do Instituto Politécnico da Guarda. Garanti o anonimato e a confidencialidade do conteúdo das narrativas, tendo o estudante que expressar por escrito se autorizava ou não a utilização da sua narrativa pessoal. De um total de trinta narrativas autorizadas, utilizei treze, tendo em conta critérios intencionais que têm relação com as expressões mais significativas. As narrativas foram exclusivamente analisadas por mim. No âmbito da investigação, as expressões significativas foram um ponto de partida e um ponto de chegada, às quais não é estranho o sentido ético, fenomenológico e hermenêutico.

III. 1. INTERSUBJECTIVIDADE: EU E O OUTRO

*I would like to say that the more I look at others I see myself. I know that sounds romantic but it is true, for Others I am not me, I am also an 'Other'. So we are all Others at the same time*¹.

S.

A relação vivencial com o outro exige a condição da intersubjectividade. Entrar em relação intersubjectiva significa que o sujeito se disponibiliza, se abre ao outro, à partilha de experiências, emoções, sentimentos e do próprio conhecimento. É uma forma de partilha, em última análise, da subjectividade do outro, das suas impressões pessoais e singulares sobre o mundo. Assim, na relação intersubjectiva, estabelece-se uma rede de comunicação nos dois sentidos, o que configura um diálogo. A relação com o outro é desejada pelo sujeito, pois não é um acto de descoberta. No entanto, Sartre é crítico quanto a essa relação, pois entende que através do olhar o sujeito tende a transformar o outro num objecto, talvez até para responder ao seu olhar ameaçador².

A questão da subjectividade cursa, no fundo, por três séculos. Note-se o “*Moi*” de Montaigne em que tudo é registado, as “(...) audácias, fugas, intermitências, retornos são anotados, que se experimenta ou se põe à prova como um desconhecido”³. Atente-se, por seu lado, no “*Je*” de Descartes que se revela acessível por instantes. Sendo tudo na sua aparência, é tudo o que pensa ser, aberto, nunca fixo, sem mistérios além desta mesma transparência⁴.

Existe a série subjectiva de filósofos ingleses, cujas ideias a si próprias se conhecem como se fosse por qualquer propriedade natural. Temos o “(...) o eu de Rousseau, abismo de culpabilidade e de inocência que é o próprio a organizar a ‘conjura’ em que se sente preso, e que no entanto, perante este destino, reivindica com justiça a sua incorruptível bondade”⁵.

¹ In Moreira, G. – “*Becoming the 'other'; telling the other side of the story*”, p. 163.

² Cf. Sartre, J.-P. – **O ser e o nada**.

³ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 228.

⁴ *Ibidem*, p. 228.

⁵ *Ibidem*, p. 228.

Em Kant existe o sujeito transcendental, bem próximo do mundo e mais próximo da intimidade psicológica, que contempla ambos, porque os construiu, e sabe que também é um “habitante” do mundo⁶. Existe o “sujeito” de Maine de Biran que sabe do mundo e está nele, e que tem um corpo para mover. Existe, por último, a subjectividade no sentido de Kierkegaard que não é uma região do ser, mas a única forma essencial de relação com o ser⁷.

É com o *cogito* cartesiano que a questão da subjectividade se torna emergente. A constatação do *eu pensante*, faz surgir a questão da consciência e atribui à subjectividade um papel essencial na resposta do sujeito. Mas esta questão não é uniforme, mesmo dentro da fenomenologia, o que faz com que vários filósofos defendam teses substancialmente diferentes. No entanto, não cabe aqui essa problemática. Contudo, importa explicitar uma ideia da subjectividade que incide sobre a consciência e o *Ego*.

O que é geralmente aceite é que o *Ego* está implícito, existe na consciência, tal como se nota em Descartes, Kant e Husserl. Por seu lado, Sartre tem uma perspectiva diferente, ou seja, o *Ego* tem o seu foco não na consciência mas no mundo. Por isso, Sartre afirma que “O erro ontológico do racionalismo cartesiano foi não ver que, se o absoluto se define pela primazia da existência sobre a essência, não poderia ser substância. A consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida que aparece.”⁸ Neste sentido, o *Ego*, que se encontra no mundo é apreendido pela consciência, considerando que “A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito.”⁹

Mas o que é a subjectividade, que traços contribuem para a sua vinculação ao sujeito? Tem a subjectividade um sentido “para o outro” ou apenas contribui para uma espécie de centração em si, para um certo egoísmo do sujeito? E qual a sua importância na transformação do mundo, na utopia humana?

É um lugar-comum observar atitudes críticas e demolidoras a propósito da subjectividade. Esta ou aquela posição é subjectiva, isto é, não interessa para todos, apenas satisfaz os caprichos de um sujeito fechado em si, que visa a sua satisfação pessoal, os seus interesses, sem qualquer ligação ao outro, incapaz de obter a totalidade. Tenta-se, então, o discurso da objectividade, não menos demolidor, como se tudo coubesse no critério do

⁶ *Ibidem*, p. 228.

⁷ *Ibidem*, p. 228.

⁸ Sartre, J.-P. – *O Ser e o Nada*, p. 28.

⁹ *Ibidem*, p. 22.

“objectivo”, como se tudo se desse ao homem exactamente como ele é, e igual para todos, porque todos teriam a faculdade de ver o facto ou o fenómeno exactamente da mesma forma, a sua totalidade, sem qualquer reserva ou hesitação.

Perpassa nesta investigação, sem qualquer dúvida, que decorre da perspectiva ética e da fenomenologia a primazia da subjectividade. Não uma subjectividade egocêntrica, monolítica, mas uma subjectividade que se constrói na relação do sujeito com o outro, que busca no outro a sua própria identidade e razão de ser. Nessa medida, a subjectividade é o substrato da imaginação e da criatividade, que, como se sabe, move e transforma o mundo.

“Com efeito, a subjectividade, que é o que faz do corpo humano um recipiente animado da alma, se constitui a partir das relações intersubjectivas para com os outros. O si mesmo individual surge apenas com o auxílio social da exteriorização e também só pode se *estabilizar* na rede de relações intactas de reconhecimento.”¹⁰

Assim, para Levinas a responsabilidade é a estrutura essencial, a primeira, que fundamenta a subjectividade. Isto é, a subjectividade é ética por excelência. “É na ética entendida como responsabilidade que se dá o próprio nó do subjectivo.”¹¹ Ou seja, “(...) a responsabilidade não é um simples atributo da subjectividade, como se esta existisse já em si mesma, antes da relação ética. A subjectividade não é um para si: ela é, mais uma vez, inicialmente para o outro”¹². Esta subjectividade aberta ao Outro faz com que assista a mim mesmo, sem que haja redução do Outro ao Mesmo¹³.

Por sua vez, como já referi, a fenomenologia entende que a consciência é intencionalidade, ideia que é objecto de análise por Sartre no *Ser e o nada*. Por isso, Sartre escreve que “Toda a consciência, mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa que não há consciência que não seja um posicionamento de um objecto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem ‘conteúdo’.”¹⁴

A subjectividade radica na consciência do sujeito. Se o meu corpo participa da minha subjectividade, na coexistência fluida com os outros, logo participa também da subjectividade dos outros. A minha subjectividade constitui-se também pela pertença da subjectividade dos

¹⁰ Habermas, J. – **O futuro da natureza humana**, p. 47.

¹¹ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 87.

¹² *Ibidem*, p. 88.

¹³ Cf. Brito, J. – **De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas**, p. 27.

¹⁴ Sartre, J.-P. – **O ser e o nada**, p. 22.

outros, não me é exclusiva em absoluto. Miríades de mensagens são inscritas no meu corpo, outras cursam para o exterior, porque o corpo abre-se, disponível, em vectores de expressividade. Por outro lado, tudo se abre à minha consciência mundana, como sublinha Merleau-Ponty¹⁵.

As perspectivas de olhar o corpo e a subjectividade são diversas. Os autores têm os seus próprios conceitos e analisam os conceitos dos outros. Neste sentido, Almeida sublinha:

“Merleau-Ponty define a subjectividade como um fenómeno social e intersubjectivo, um engajamento sensível com o mundo e uma abertura ao mundo, assumindo uma forma incorporada e cultural, que assenta num *habitus* social comum e que está disponível publicamente. Assim, o social não pode ser pensado como um objecto, por cima dos sujeitos sociais, ou como objecto de pensamento. É, antes, sim, uma estrutura intersubjectiva concreta, reproduzida através da acção incorporada.”¹⁶

Merleau-Ponty rejeita a visão mecanicista do corpo de Descartes. “O corpo é um agente e é a base da subjectividade humana.”¹⁷ A percepção é a chave, é uma experiência incorporada, não é uma representação interna de um mundo exterior. Ela ocorre no mundo e não na mente, pois a mente não é algo separado do corpo. A percepção é sempre de algum lado, e é a presença visível e tangível de cada um que dá o estar aí. A percepção baseia-se em comportamentos e em condutas que se relacionam com hábitos culturais adquiridos¹⁸.

Pelo seu conhecimento, o sujeito epistémico é o sujeito que vive e padece a sua subjectividade, e só se assume como sujeito singular na medida em que é paciente e sofredor¹⁹. Por outro lado, “Ninguém pode pensar por mim um pensamento, da mesma maneira que ninguém pode por mim pôr o meu chapéu.”²⁰ Trata-se de um sentimento de si que se furta ao sujeito, pois não coincide em absoluto consigo. Mas a subjectividade conta com a consciência, sob pena de nada fazer sentido.

“No fundo, apenas há duas ideias da subjectividade: a da subjectividade vazia, desligada, universal, e a da subjectividade plena, insinuada no mundo, e é a mesma ideia, como bem se vê em Sartre, a ideia do nada que “vem ao mundo”, que bebe o mundo, que precisa do mundo para ser o que quer que seja, mesmo nada, e que, no sacrifício que de si mesmo faz ao ser, permanece estrangeiro ao mundo.”²¹

Com efeito, a consciência cimenta-se na subjectividade, mas também não é, ela

¹⁵ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**.

¹⁶ Almeida, M. – “Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação”, p. 11.

¹⁷ *Ibidem*, p. 11.

¹⁸ *Ibidem* pp. 11-12.

¹⁹ Cf. André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 53.

²⁰ Wittgenstein, L. – **Cultura e valor**, p. 14.

²¹ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 230.

própria, algo existente só por si, nem a sua existência se resume à consciência que tem de existir²². Esta ideia rebate, de algum modo, a perspectiva freudiana do inconsciente. Na realidade, “Não existe inconsciente, dado que a consciência está sempre presente àquilo de que é consciência (...).”²³ O eu que sonha é o mesmo eu que se recorda de ter sonhado, de ter percorrido situações oníricas.

O sonho é o exemplo típico, indicado por vários filósofos, quanto à consciência e à subjectividade. Lyotard defende que “Quando sonho, instalo-me na sexualidade, *a sexualidade é a atmosfera geral do sonho*, de modo que a significação sexual do sonho não pode ser *tematizada* por falta de referência não sexual a que posso ligá-la. O simbolismo do sonho só é simbolismo para o homem acordado.”²⁴ Neste sentido, o que Freud denominava por inconsciente²⁵ não é mais do que “(...) uma consciência que não consegue captar-se a si própria como especificada”²⁶.

A relação com o outro, isto é, a vivência da intersubjectividade, é essencial para o desenvolvimento do homem como pessoa. Assenta, por sua vez, na ética e nos seus princípios. A descentração do eu, na dinâmica da alteridade, pressupõe o outro, não apenas esse outro que eu percepciono como diferente de mim, inserido num mundo que não me é estranho, mas ainda esse outro ao qual atribuo um valor absoluto. Mas, no âmago da subjectividade pessoal, por vezes não reconhecemos de imediato esse valor absoluto e sobretudo as repercussões que essa atitude representa não apenas para o outro, mas sobretudo para mim, que, numa espécie de reversibilidade, sou também esse outro. Nesta interligação sempre fluida, sujeita a um desejo intenso ou à pressão das circunstâncias, ou talvez a uma aridez de afectos e sentimentos, a um distanciamento tácito ou à frieza de um olhar, pode não ser fácil reconhecer no outro o seu valor absoluto. O perigo iminente é o de se instrumentalizar o outro e criar uma assimetria violenta na relação intersubjectiva, em estrita colisão com os valores humanos, o respeito pela pessoa, pela sua dignidade e liberdade.

A maneira de olhar o outro, ao longo da história, atravessou múltiplas perspectivas. A diferença, o preconceito e o poder estiveram sempre num eixo de entendimento do outro, e a

²² Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 85.

²³ *Ibidem*, p. 85.

²⁴ *Ibidem*, p. 86.

²⁵ Merleau-Ponty não se opõe de todo à teoria de Freud. Procura, em certa medida, extrair alguns conceitos de índole psicológica como contributos para a sua teoria da percepção. Ao contrário, pela ideia da interioridade absoluta, Sartre é bem mais crítico para com a teoria freudiana, parecendo inconciliável aproximá-la da sua perspectiva fenomenológica. Sartre entende que a psicanálise freudiana é *objectivista* e *causalista*, não fazendo qualquer sentido o conceito do *inconsciente*. Com efeito, algo inconsciente não pode fazer sentido, pois o que funda o sentido é a própria consciência. Vive-se assim no reino da má-fé, do contraditório.

²⁶ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 86.

maioria das vezes no âmbito de uma atitude unilateral que expressava o poder e a autoridade de uma cultura, sociedade ou civilização. O outro é sempre diferente, mas é a percepção dessa diferença que me intima a ver no outro uma espécie de um outro eu, como pessoa. Ou seja, devo incorporar em mim a imagem do outro; também ele vê em mim um outro *ele*. Só assim há equilíbrio e reciprocidade, e a atribuição ao outro da sua dignidade como pessoa humana, pela observância ética da sua autonomia e liberdade.

Por certo na mais remota antiguidade humana, a ideia da diferença não estaria tão vinculada. O sentimento comum seria, assim, de uma certa *igualdade* e *semelhança*, o que favorecia as relações dos grupos e o espírito de interajuda, face às adversidades da própria natureza. O desenvolvimento progressivo das populações, das suas ideias e práticas políticas, de procedimentos técnicos, da criação e transmissão de traços culturais próprios, possivelmente induziu uma certa diferenciação na perspectiva de olhar o outro. Sobretudo cimentou ideais de autoridade e de poder.

Na verdade, se ocorresse o encontro de populações em diferentes momentos de desenvolvimento, emergiam essas diferenças, e alguém tomava um lugar de destaque. O outro era alguém *inferior* ou *superior* ao sujeito de referência, já que apresentava um conjunto de atitudes, práticas e conhecimentos que validavam essa perspectiva. Factos evidentes foram, por exemplo, a utilização do fogo, o uso de ferramentas (ex. pedra, metal), a domesticação de animais (ex. cavalo), o aparecimento da escrita – isto é, o início da História –, o desenvolvimento da técnica e da ciência, a revolução industrial e ultimamente a revolução informática e a comunicação global²⁷.

Na época dos Descobrimentos, o encontro com o outro – isto é, o encontro do homem europeu com outros homens de lugares tão distantes, e com hábitos e culturas tão diferentes –, foi violento, na medida em que não estava presente apenas o espanto, a admiração e a perplexidade. Em geral, as intenções subjacentes eram vincadamente de natureza política e económica ou, numa palavra, imperialista. A recepção e o acolhimento do outro, geralmente, era uma encenação para cair nas *boas graças* desses povos e alcançar os objectivos traçados à partida.

Esse outro apresentava um desenvolvimento tecnológico bastante inferior aos europeus, eram diferentes, quer na fisionomia e cor da pele, quer na cultura (língua e religião). O outro era o *primitivo*, o *gentio*, o *selvagem*. À luz das coordenadas europeias, o outro vivia

²⁷ A vaga de desenvolvimento das tecnologias de informação e comunicação, ao disponibilizar no ciberespaço o acesso ao mundo do conhecimento, veio esbater não apenas as fronteiras físicas entre os povos, mas também as barreiras entre os corpos.

num tempo diferente, num atraso temporal significativo. Era-lhe, assim, negada a contemporaneidade, e a *diferença* era assimétrica e pejorativa, apenas no sentido do outro. A reciprocidade era impensável; e, se ocorreu, foi pontual e específica²⁸. A própria antropologia legitimava, de certa forma, a continuidade da violência colonialista dos europeus para tratarem o outro como inferior e como objecto. A dignidade humana, o respeito pela pessoa humana, pela sua cultura – ou seja, pela diferença –, eram atitudes raramente observadas²⁹.

Nesta perspectiva, Carvalho é bem explícito quanto a esta problemática:

“(...) a expansão europeia para outros continentes, a qual constitui uma das frentes da gesta renascentista, realiza historicamente, no encontro do outro e com o propósito da sua humanização – quer lhe chamemos civilização ou evangelização – o próprio aniquilamento deste enquanto sede de uma alteridade a respeitar na sua diferença originária e original”³⁰.

Da *neutralidade*, ao desprezo e indiferença pelo outro³¹, chegámos à admiração, *valorização* e respeito pelo outro. O outro passou a ser mistério, o que levou ao desejo de desvendar todas as dimensões do seu corpo, inclusive as suas ideias e o seu próprio mundo. O outro passou assim a revelar o eu que habita cada um de nós.

A experiência da alteridade, e a consequente vivência da intersubjectividade, pautou-se pela autocracia do *ego* ocidental, sobretudo devido ao dualismo cartesiano que marcou toda a filosofia europeia e que impediu, em substância, a diferenciação. Esta visão egológica da razão não admite a dialéctica e a alteridade. No entanto, a *presença* assídua do outro faz com que se reconheça que a filosofia é uma tarefa humana, emerge do próprio sujeito, na busca constante da verdade. “O outro perturba, com efeito, o eu mas apenas enquanto um não-eu que é preciso conquistar e dominar, já que ameaça a ordem e a ‘unidade’ da totalidade.”³² Descartes, na sua ambivalência e apesar da dúvida incisiva, deseja anular uma exterioridade que poderia conflitar com a sua ideia de totalidade ontológica, isto é, tudo acontece no sujeito e na sua racionalidade. A negação e a anulação do outro emerge da própria filosofia ocidental e, o que é mais grave, extravasa para práticas que em nada dignificam esse Outro, ou seja, do domínio sociocultural, económico e político.

²⁸ Recorde-se, sobre esta matéria, a acção do Pe. António Vieira, no Brasil. E também a acção de fomento do casamento entre portugueses e indianos por Afonso de Albuquerque, Vice-Rei da Índia.

²⁹ Cf. Carvalho, A. – “O outro como eu”, p. 15.

³⁰ *Ibidem*, p. 16.

³¹ O exemplo proeminente é a escravatura. À luz do presente, repugna em absoluto essa prática, que atenta contra os elementares direitos do homem. A *indiferença* pelo outro era visível no plano da dignidade humana, da sua liberdade e autodeterminação.

³² Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 216.

No entanto, e ao contrário desta perspectiva egológica, o *logos* da tradição judaico-cristã marca a filosofia ocidental em torno do drama da diferença e da cisão. Estas duas componentes fazem emergir a dor e o sofrimento, favorecem a liberdade, mas também, num processo inverso, a busca e a esperança da unidade, no plano do paradoxo e do enigmático, tendo por referência essencial o divino³³.

O desejo de experienciar a alteridade rompe com a matriz do projecto de construção do conhecimento na modernidade. O homem abre-se, assim, a novas ideias e novos desenvolvimentos, através de um processo crítico dos sistemas de pensamento. Do primado do eu passa-se para o primado do outro, e, entre os dois, a comunicação dialógica impõe-se como espaço de diferença que mais não é do que o desejo da relação intersubjectiva. Por isso, Merleau-Ponty evidencia que o outro, nos meados do século XX, é um “(...) labirinto da reflexão e da sensibilidade”³⁴.

Na contemporaneidade verifica-se, de algum modo, uma relação ambígua e ambivalente com o outro. Quem é o outro? Já não é apenas aquele que é diferente de mim, aquele que me define como um eu. O outro, são muitos outros, numa diversidade jamais vista e que, em certo sentido, cai numa mesmidade preocupante, embora talvez só aparente.

Agora, para além do contacto presença a presença, o uso das tecnociências permite que o eu e o outro sejam actores num mundo de redes virtuais, em estreita comunicação e interacção, mas onde o anonimato, a impessoalidade e a (in)diferença se avolumam numa nebulosa interminável. A globalização, em todos os sentidos, mas onde os impérios económicos mais se evidenciam, tirando partido das novas tecnologias, pode induzir uma homogeneização cultural que rouba sentido ao *sentido* antropológico do homem. No ciberespaço, a realidade é formatada numa plasticidade fluida que se constrói e destrói num fluxo contínuo. O mais problemático é se essa formatação é extensiva à percepção e à consciência do sujeito como pessoa humana.

Nessa medida, como sublinha Pereira, “(...) a tecnocultura implica um novo tipo de relacionamento do indivíduo com os outros, com o mundo e com a verdade, que é também um novo poder – o do neoliberalismo económico manifestado numa estetização da vida social”³⁵. Com efeito, o conhecimento é reduzido à informação onnipresente que, de algum modo, regula as identidades individuais e colectivas de uma sociedade.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 216.

³⁴ Merleau-Ponty, M. – *Sinais*, p. 352.

³⁵ *Ibidem*, p. 217.

Mais uma vez o poder metamorfoseado cursa por novas formas de violência e indiferença, onde se efectua a captura do outro, com empobrecimento do real, subjacente a interesses geralmente de carácter económico, levando ao lucro e à falsa ideia de uma “ética de satisfação” recíproca, sobretudo em termos de futuro. Esta uniformização dos nossos interesses imediatos e dos modos de vida, “(...) implica a perda do desejo e da singularidade: *a miséria simbólica*”³⁶.

Apesar de tudo, na modernidade, a questão da *diferença* é acentuada em relação ao *universalismo*. Há alguma instabilidade de valores, levando a perda de sentido. É necessário conciliar a perda da singularidade e de sentido com a afirmação da diferença³⁷. Mas esta situação não ocorre apenas no mundo global, entre os povos, mas também numa dada cultura ou sociedade. As questões do género são um exemplo típico, levando alguns governos a legislar no sentido da paridade.

A compreensão do outro pode ser um problema para mim. Como é possível perceber o outro como *alter ego* e não como objecto? Sartre escreve que o outro, o seu olhar, é apenas a minha transcendência transcendida³⁸, o que configura uma análise do *para-o-outro* sobretudo ao nível da consciência. Desta forma, a presença do outro traduz-se para mim “(...) no meu pudor, na minha arrogância, no meu medo, e as minhas relações com o outro só podem ser do tipo demissionário: amor, linguagem, masoquismo, indiferença, desejo, ódio, sadismo”³⁹. Contudo, Merleau-Ponty reorienta esta interpretação quanto à problemática do outro e refere: “Na realidade, o olhar do outro só nos transforma em objecto se ambos nos retirarmos para o fundo da nossa natureza pensante, se ambos olhamos de modo inumano, se cada um sente as suas acções, não retomadas e compreendidas, mas observadas como as de um insecto.”⁴⁰

É preciso encontrar os traços de uma relação originária de compreensão do outro, onde a coexistência do eu e do outro se expande num mundo intersubjectivo. Em certa medida, a ambiguidade da relação com o outro, tem sentido na ideia do outro para mim, pois estão em relação duas histórias diferentes que, por um processo de transitividade, se entrelaçam, em que cada um compreende as significações dos comportamentos do outro, num fluxo de intencionalidade. Assim se previne a instrumentalização do outro, a sua coisificação, que é um risco presente nas situações de vulnerabilidade, como acontece nos estados de doença.

³⁶ Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 217.

³⁷ *Ibidem*, p. 217.

³⁸ Cf. Sartre, J.-P. – **O ser e o nada**

³⁹ Lyotard, J.-F. – **A fenomenologia**, p. 98.

⁴⁰ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, 484. Cf. Thierry, Y. – *Du corps parlant – le langage chez Merleau-Ponty*, pp. 75-76.

Como se pode aceitar o outro como cada um se aceita a si mesmo, quando se sabe que não raras vezes o sujeito não se aceita a si mesmo? A atitude adequada pressupõe uma abertura constante em relação ao outro. Ou seja, deve existir uma atitude filosófica de *insatisfação* e de *inconformismo*, para que o outro me interpele, me questione e me desafie com os seus modos de olhar, com a sua identidade pessoal e social. Ou, por outras palavras, uma atitude ética profunda que contraponha os discursos políticos conformistas e mais “adequados”⁴¹.

Do ponto de vista ético, o outro possui um universo e um mundo de vivências que transcende a sua própria presença objectiva e a sua temporalidade. Nem tudo cabe na minha percepção, na minha subjectividade, porque o sentido que o outro dá a si mesmo, escapa-me na sua totalidade, como se apenas tocasse a epiderme de um mundo sensível sempre em mudança. Nessa complexidade, verifico que a apropriação do outro é uma impossibilidade ou há o risco de atribuir ao outro o sentido da coisificação. A recusa é então uma reciprocidade latente, ou nega-se o sentido do outro e a própria alteridade.

No entanto, na perspectiva de Levinas, o outro está sempre no meu horizonte, pois é uma possibilidade de infinito. “A alteridade depende de um frente-a-frente que impede que a diferença seja reduzida a um mesmo.”⁴² Nesta percepção sensível, a apreensão do outro exige descentração, um movimento para fora de mim, para compreender o outro na sua diferença cultural. Nesta descentração está implícita a alteridade. Como refere Pereira, é preciso “(...) sair de nós, do círculo egológico que nos encerra, e abrimo-nos ao mundo e aos outros. O Outro não pode ser olhado como *deficiência* ou como mera *diferença*, mas compreendido a partir da *diferença dialógica*”⁴³.

Levinas defende a alteridade radical e, por isso, Pinheiro sublinha que “(...) o Outro não entra no mundo pelo horizonte do Ser, mas irrompe exprimindo-se como rosto (...)”⁴⁴ e na relação que se estabelece entre os dois, jamais se compreende, pois o rosto do Outro aparece não “(...) como conceito, mas como vivente, interlocutor, que extravasa todo o signo verbal, toda a essência”⁴⁵. No interior do sujeito, o Outro toma a primazia, provoca o Desejo, surge a inquietude que tende a cumprir o Outro, num processo dinâmico não de assimilação, mas de ruptura do Mesmo e no plano de uma responsabilidade absoluta⁴⁶.

⁴¹ Cf. Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 217.

⁴² *Ibidem*, p. 218.

⁴³ *Ibidem*, p. 219.

⁴⁴ Pinheiro, M. – **Subjectividade plural**, p. 156.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 156.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 157.

De igual forma, Gevaert escreve que “O outro impõe-se por si mesmo, irrompe na minha existência. O outro não existe por eu me ter posto a pensar e a demonstrar a sua existência.”⁴⁷ Este encontro afecta o outro, mas também afecta o carácter ético da minha existência, pelo reconhecimento desse outro.

O outro como estranho oscila, qual pêndulo, entre uma proximidade e uma distância. Por um lado estabelece uma tensão de ordem física e, por outro, induz uma perturbação de ordem espiritual. Isto significa que, *a priori*, há uma atitude de fuga, de perplexidade, um lapso de tempo estático, desprezo e repulsa. Mas se a distância caminha para uma proximidade tangível ao olhar, que se impõe pela sua nitidez, a situação, segundo Levinas, exige não apenas um relacionamento ético, mas uma resposta ética.

Nesta medida, o outro é fascinação que, ao aparecer, afigura-se como um paradoxo, *perturba* o nosso mundo, interrompe e questiona o nosso universo de sentido, porque está para além da nossa realidade. Pelo paradoxo e ambivalência, o outro rompe com qualquer explicação, está imbuído de conflitualidade, exige uma *antropologia de sentido* que revele o sujeito gnoseológico como sujeito *dramaticus*. Isto é, o sujeito que resiste na diferença, no conflito e no contraste⁴⁸. Assim, “O pensamento trágico é precisamente esta intuição da unidade dramática e contraditória de todas as coisas, a afirmação da vida e da morte, da unidade e separação que Nietzsche sublinhou.”⁴⁹ Mas há a presença e o desejo da experiência da alteridade, apesar das dúvidas e das hesitações, porque tudo aparece para *entrar* no meu mundo. Atitude que resulta do impulso erótico para o conhecimento e para a descoberta, mas onde o lugar da oposição e do contraditório são evidentes.

Para Husserl o outro não é uma mera representação e objecto representado em mim, mas realmente “outro”. Assim, o outro é percebido por mim, e para mim, como estranho, na medida em que é sede de sentido e de intencionalidade. Isto significa, no âmbito transcendental, que jamais a sua explicitação pode ser similar à explicitação da coisa. Com efeito, a unidade da coisa manifesta-se a uma consciência, mas a unidade da pessoa é unidade de manifestação absoluta. O outro, porque também é sujeito (*alter ego*), não se pode *reduzir*, pois é também uma existência absoluta, como ser racional e ser intencional⁵⁰.

Toda a experiência irreduzível e última da relação intersubjectiva está, “(...) não na

⁴⁷ “*El otro se impone por si mismo, irrumpe en mi existencia. El otro no existe porque yo me haya puesto a pensar y a demostrar su existencia.*” Gevaert, J. – *El problema del hombre*, p. 47.

⁴⁸ Cf. Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 220.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 220.

⁵⁰ Cf. Lyotard, J.-F. – *A fenomenologia*, pp. 41-43.

síntese, mas no frente a frente dos humanos, na sociedade, no seu significado moral”⁵¹. Assim, as situações não sintetizáveis numa totalidade são de natureza ética. Afirmar Levinas, com mestria:

“O não-sintetizável por excelência é, certamente, a relação entre os homens. (...) na relação interpessoal, não se trata de pensar conjuntamente o eu e o outro, mas de estar diante. A verdadeira união ou a verdadeira junção não é uma junção de síntese, mas uma junção do frente a frente.”⁵²

Não se trata de excluir a razão e da sua aspiração à universalidade, mas deve o plano intersubjectivo penetrar o plano social. Ou seja, há a necessidade de saber se a sociedade resulta da ideia de que “(...) o homem é um lobo para o homem”, ou antes da ideia de que “(...) o homem é *para* o homem”⁵³. Por outro lado, segundo Levinas, na intersubjectividade ocorre uma espécie de síntese do tempo: “A situação de face a face será o acabamento do tempo; esta invasão do futuro pelo presente não é um assunto de um único sujeito, mas a relação intersubjectiva. A condição do tempo é a relação entre o homem ou a história.”⁵⁴

A experiência reflexiva é de natureza filosófica e promove a experiência da alteridade, a partir de um desconhecimento que exige uma busca constante para um sentido, e que por isso é um problema que toca e afecta o sujeito. Nesta dinâmica que reveste a intersubjectividade, o alheamento e o isolamento são neutralizados pelo desejo e pelo impulso erótico que, neste caso, é sempre mediado por uma intenção ética. A *ex-periência* mais não é do que um movimento para fora do sujeito, na direcção do outro. E porque a eticidade está presente, esse movimento é devolvido pelo outro, também ele movido pelo sentido desejante.

Esta experiência erótica, verte-se numa experiência limite, que nos leva do visível para o invisível, isto é, do que sabemos e conhecemos para o desconhecido, para a descoberta do sentido que emana dos sentidos, como uma dádiva ao outro para assim também nos realizarmos⁵⁵. Nesta medida, experienciar é irredutível da minha existência e do desejo que me trespassa incessantemente.

⁵¹ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 69.

⁵² *Ibidem*, p. 69.

⁵³ *Ibidem*, p. 69.

⁵⁴ “*La situation de face-à-face serait l’accomplissement même du temps; l’empiétement du présent sur l’avenir n’est pas le fait d’un sujet seul, mais la relation intersubjective. La condition du temps est dans le rapport entre humains ou dans l’histoire.*” Levinas, E. – **Le temps e l’autre**, p. 69.

⁵⁵ Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 222.

Como captar os elementos e os fenómenos perceptíveis que caracterizam o outro, isto é, o seu corpo inserindo no mundo pessoal? Merleau-Ponty vê o outro dotado de valor absoluto, mesmo na subjectividade profunda da percepção. Mas esse valor absoluto, conforme as circunstâncias da existência, pode revestir-se de diferentes tonalidades o que desencadeia uma certa ambiguidade e nos projecta para a eticidade da existência humana. Surge então a dúvida e o conflito ético que, por se configurar num dilema, exige sempre uma resposta teleológica, mais do que normativa. É o que acontece, por exemplo, em situações de conflito bélico. Um comandante militar ao dar ordem de fogo sobre soldados inimigos, não estará propriamente a reconhecer neles um valor absoluto. Pode ainda ter sentimentos generosos para com eles, tratá-los com dignidade se forem feitos prisioneiros, mas jamais pode prometer não lhe fazer mal algum. Do reconhecimento do valor absoluto dos soldados como pessoas, passou-se para um reconhecimento de um valor gradativo, tanto quanto possível⁵⁶.

Merleau-Ponty questiona: “Quando digo que amo alguém neste momento, posso nesse amor ter a certeza de ter atingido a substância da pessoa, uma substância que absolutamente não mudará? Posso garantir que o que eu sei de uma pessoa e que faz com que eu a ame verificar-se-á em toda a sua vida?”⁵⁷ Por certo não é fácil manter a ideia desse valor absoluto, quando são mutáveis as circunstâncias que atingem o sujeito e o outro. Com efeito, “A percepção antecipa, vai na frente”, o que configura a máxima “Posso prometer uma certa conduta, não posso prometer certos sentimentos”⁵⁸.

A relação com o outro é proximidade, “(...) cada gesto do nosso corpo ou da nossa linguagem, cada acto da vida política (...), toma em conta o outro e ultrapassa-se, no que tem de singular, em direcção a um sistema universal”⁵⁹. É preciso, pois, “(...) um olhar que não nos confine na pequenez da nossa interioridade, mas antes que nos devolva a capacidade de repensarmos o Outro. O Outro que é, simultaneamente, exterior e interior a nós, porque «todos somos, em certa medida, outros»”⁶⁰.

O aumento exponencial dos contactos interculturais, na actualidade, designadamente decorrentes dos fluxos migratórios, por razões económicas, laborais, políticas e de lazer, leva a um esbatimento das fronteiras e a uma globalização inexorável. O mundo de hoje caracteriza-se pela celeridade da mudança, complexidade e interdependência, obrigando ao um diálogo permanente, por forma a dar resposta às necessidades humanas, nas vertentes

⁵⁶ Cf. Merleau-Ponty, M. – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**, p. 81.

⁵⁷ *Ibidem*, pp. 81-82.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 82.

⁵⁹ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 365.

⁶⁰ Coelho, O.; Gomes, M.; Cabral, E. – “Surdos e ouvintes, mais que uma língua em cada língua”, pp. 376-377.

social, educacional e cultural⁶¹. Se a mudança é inexorável, no âmago da sociedade, esse facto remete também para diferentes olhares sobre mim mesmo e sobre o Outro. A história, através dos tempos, assim o demonstra. É uma evidência que o homem europeu, imbuído das suas línguas e da sua cultura, a partir do Renascimento, procurou “normalizar” o Outro à sua própria imagem. A singularidade, neste caso, poderia ser redutora, impossibilitando a compreensão da pluralidade do Outro⁶².

A narrativa – que se revela por excelência na literatura – plasma a perspectiva que o sujeito tem de si e dos outros, ao longo dos tempos. Esta perspectiva, como já referi, mudou de forma notória nos últimos dois séculos. Mas, para o Ocidente, esteve sempre presente uma atitude eurocêntrica, umas vezes consciente, outras vezes como referencial civilizacional. Por outro lado, a subjectividade pessoal constitui um elemento essencial para a descoberta do outro. Nessa tensão que configura a minha existência e a existência do Outro, evidenciam-se elementos que *comparam* o Eu e o Outro: os modos de vida, a concepção do mundo, as práticas religiosas e políticas, a capacidade económica⁶³.

A verdade é que, muitas vezes, se procurou “(...) ignorar o olhar do Outro sobre si mesmo, os seus desejos, o seu projecto de vida. E esse olhar partiu do lugar da mesmidade, ou seja, do mundo ocidental enquanto modelo político, religioso e científico”⁶⁴. A problematização da alteridade foi, e continua a ser, uma atitude dinâmica e crítica. O Outro faz emergir a minha identidade pessoal e colectiva, aquilo que sou como pessoa no meu espaço sociocultural e político. Nesta medida, o Outro é entendido como estranho, como estrangeiro, o que configura a ideia de impossibilidade de fusão. A relevância da multiculturalidade no presente, contribui para um olhar mais atento sobre o Outro, promovendo a reconstrução permanente da sua imagem, no âmbito de uma distância significativa⁶⁵.

Para Paul Ricoeur, como evidencia na obra *O si-mesmo como um outro*, a relação de alteridade é uma relação primeira e constitutiva da identidade pessoal do sujeito. Emerge, assim, “(...) a proposta de reconhecimento de uma alteridade própria delineada na relação com o corpo e na afirmação da consciência como relação de si a si mesmo e nas rupturas dos processos de construção pessoal ao longo do tempo”⁶⁶. Paul Ricoeur afasta-se assim da

⁶¹ Moreira, G. – “*Becoming the ‘other’; telling the other side of the story*”, p. 164.

⁶² Cf. Coelho, O.; Gomes, M.; Cabral, E. – “Surdos e ouvintes, mais que uma língua em cada língua”, pp. 377-378.

⁶³ Cf. Machado, A. – “Eu e o outro – a distância significativa”, pp. 122-127.

⁶⁴ Coelho, O.; Gomes, M.; Cabral, E. – “Surdos e ouvintes, mais que uma língua em cada língua”, p. 377.

⁶⁵ Cf. Machado, A. – “Eu e o outro – a distância significativa”, pp. 122-127.

⁶⁶ Carvalho, A. – “O outro como eu”, p. 12.

perspectiva cartesiana e, de algum modo, da perspectiva husserliana.

Na actualidade, os diferentes olhares sobre o Outro exigem um fio condutor de conteúdo ético, para evitar o risco da fragmentação da identidade e da cultura do Outro e, em última análise, evitar ainda o desrespeito pelas diferenças. Se não for pensada e entendida essa pluralidade do outro, esse Outro será ainda “(...) um corpo sem corpo, uma voz que fala sem voz porque não há quem o escute. O Outro é alguém que diz sem o poder de dizer porque não é reconhecido na sua diferença”⁶⁷.

No entanto, o Outro, na pós-modernidade, reivindica um novo estatuto e um novo lugar, não quer ser um objecto passivo, sem iniciativa, mas um sujeito activo, isto é, uma pessoa que age sobre o mundo e é portador de uma história pessoal significativa. A cidadania deixa de ser fundada na noção de território e ancestralidade, mas sobretudo nos diferentes conceitos de identidade pessoal. Esta, por sua vez, não é atribuída mas reclamada pelo sujeito. As diferenças existentes entre as pessoas definem a identidade e a cidadania⁶⁸.

De igual forma, cada vez mais a relação entre o eu e o outro é diversificada e interdependente, podendo ser problemática. Nessa medida, o valor da tolerância e da capacidade de situar o outro na sua cultura e nas suas circunstâncias, parecem ser essenciais para o respeito e observância da dignidade humana. Este problema é bem visível não apenas no grau de acessibilidade aos serviços de saúde, mas também na qualidade dos cuidados de saúde prestados pelos diferentes grupos profissionais, quer do ponto de vista individual quer colectivo.

Um mundo aberto torna bem visível a diversidade cultural e as diferenças dos sujeitos, o que problematiza não só a saúde, mas também a comunicação, a educação, o meio ambiente, numa palavra, a cultura. No entanto, neste quadro, a saúde ganha um relevo especial que exige um olhar atento para respostas adequadas às necessidades. Não se trata apenas de recursos materiais, mas também de profissionais qualificados na vertente humana e cultural⁶⁹.

Neste sentido, “(...) a experiência da alteridade e da diversidade estão no cerne da interculturalidade e da comunicação. Comunicar com o outro implica a tomada em conta da sua identidade na interacção e as suas reacções à alteridade”⁷⁰. Neste caso pode haver alguma tensão comunicativa que, longe de ser negativa, deve projectar os sujeitos para o futuro,

⁶⁷ Coelho, O.; Gomes, M.; Cabral, E. – “Surdos e ouvintes, mais que uma língua em cada língua”, p. 378.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 378.

⁶⁹ Ramos, N. – “Interculturalidade e comunicação nos cuidados de saúde”, p. 100.

⁷⁰ *Ibidem*, p. 100.

através da discussão, sob o prisma da inovação e da criatividade. Por outras palavras, a relação interpessoal na diversidade cultural, requer um diálogo aberto e sem olhares de sobrançeria, uma proximidade de mim para o outro e do outro para mim.

Nesta perspectiva, “(...) é essencial a compreensão da cultura e do seu papel na comunicação entre as pessoas de diferentes culturas”⁷¹. Por vezes temos a noção que a cultura é algo imutável e pouco susceptível de alteração ou mudança. De facto, neste sentido, a cultura é um sistema partilhado por um conjunto vasto de sujeitos numa comunidade particular. No entanto, e em termos de objectivos comunicacionais, esta noção pode ser bem mais complexa e difícil, pois cada sujeito pode pertencer a diferentes comunidades, logo a diferentes culturas. Importa enfatizar que no mundo global não são as culturas que comunicam directamente entre si, mas as pessoas, os sujeitos individuais, portadores de idiossincrasias e de uma perspectiva *pessoal* da própria cultura. Isto quer dizer que o “eu” não é entendido como sinónimo de “nós”, nem o “outro” como sinónimo de “eles”. É evidente que estão em acção valores e comportamentos assentes na matriz cultural materna – talvez a predominante, mas cuja expressão é determinada pela percepção individual⁷².

Assim, deseja-se a incessante observância da liberdade e reciprocidade do eu e do outro, mantendo a competência dialógica interpelante, sendo certo “(...) que a afirmação da centralidade antropológica da dialogicidade constitui à partida um sinal do reconhecimento efectivo da dignidade ética, social e política do outro”⁷³. O diálogo é, assim, um meio para a construção de uma racionalidade renovada e um novo entendimento da subjectividade, como já referi⁷⁴.

Não basta a subjectividade para a apreensão total do mundo. Esta entra em confronto, tantas vezes numa íntima sedução, com a subjectividade do outro. E os sinais aparecem, trazem uma mensagem nem sempre decifrável, nem inteligível só por si.

“Tu não viste a *pessoa* do nosso pai, a realidade única que ele era, que o habitava. Tu não assististe ainda à aparição de ti a ti próprio. Tu nunca pensaste a sós contigo, no silêncio: ‘Estou vivo, eu *sou*, eu, esta vitalidade iluminada que se sente, se não pensa, se toca e é estranha e arrepiada de medo e nos põe os cabelos em pé’. Tu vives adormecido nesta quietude da terra e no fundo não sabes que és mortal.”⁷⁵

⁷¹ “(...) an understanding of culture and its role in communication between people of different cultures is essential”. Moreira, G. – “*Becoming the ‘other’; telling the other side of the story*”, p. 164.

⁷² Cf. *Ibidem*, p. 164.

⁷³ Carvalho, A. – “O outro como eu”, p. 15.

⁷⁴ É de sublinhar, a propósito desta problemática, o pensamento de alguns filósofos, como Habermas e Gadamer. O conceito de *racionalidade comunicacional* é defendido por Habermas (*teoria do agir comunicativo*).

⁷⁵ Ferreira, V. – **Aparição**, p. 136.

Resulta da minha experiência vivida como professor que, na *solidão* de uma sala de aula, perante um grupo de alunos, sinto que represento os valores e a cultura da instituição. Por outro lado, sinto que estou só, sou eu em carne e osso que estou ali, tudo o que disser me será imputado, dada a minha nudez e a minha subjectividade. O problema é acrescido se a instituição não tem explícito um quadro de valores. Mas tenho no invisível os meus mestres que partilharam comigo, de viva voz, a sua experiência, e os outros, aqueles que emergem das narrativas escritas.

A verdade é que eu não me posso definir sem o outro. É a *confrontação* com o outro que, na realidade, me devolve a projecção de mim. E isso acontece não apenas na relação recíproca, mas também no relacionamento entre desiguais. Quando a relação discorre em absoluta intersubjectividade, é o rosto do outro que fala, diz e faz todas as perguntas. É tempo de receber o outro, de acolher no meu olhar o olhar do seu rosto.

III. 1. 1. O ROSTO: UM APELO ÉTICO

Yo no soy el otro pero necesito al otro para ser yo.

Levinas

Eis o rosto – o meu rosto, o rosto do outro. E neste olhar, a interioridade e a exterioridade fluem numa osmose quase perfeita, mas é o outro que rompe com a interioridade do eu. E essa ruptura deve-se à exterioridade do outro, ao chamamento que cursa pelo seu olhar *exigente*, que procura ser reconhecido como pessoa, e que me mantém na passividade¹. No rosto se inscreve a totalidade sempre inacabada da pessoa humana, do desejo iridescente e do horizonte perceptivo da finitude.

A própria fisionomia do rosto tece uma geografia que remete para a esfera da intimidade. Terá o corpo outro espaço – que concentra a identidade pessoal, o sítio das vivências, da história de vida, das emoções –, mais nobre que não o rosto? Qual espelho da alma, o rosto, apesar da sua simplicidade aparente, mostra-se denso de sentido e significação. Carrega, como já disse, toda a expressividade do corpo, e talvez por isso questiona irremediavelmente o outro, numa exigência irreduzível.

Os olhares sobre o rosto reflectem, em cada época, o sentido da percepção do corpo em geral. Nega-se o rosto, nega-se o corpo, e o contrário também é verdadeiro. O positivismo e a perspectiva organicista fizeram do rosto uma máscara que, por extensão, se disseminava pelo corpo e pela sociedade. Para Rousseau, o mal tem origem no *olhar*. O desejo de ser olhado introduz na relação pública a habilidade e a eloquência, para assim o sujeito ser considerado pelos outros. A vontade da estima pública desencadeia um mundo de aparências, pois tudo parece ser uma coisa que efectivamente não é. Esta prática mundana da sociedade aristocrata dominada pela máscara é denunciada por Rousseau, que, por isso, muito contribuiu para a formação da consciência do sujeito contemporâneo².

Esta forma de contenção do rosto e do corpo, exigia ao sujeito uma espição constante sobre si, e as potenciais manifestações expressivas do corpo. Era um olhar furtivo, quase proibido. Como consequência o rosto isolou-se, distanciando-se da figura. “Perdeu-se sob a máscara condensada e enganadora que o olhar público dispôs sobre cada um. As aparências tornaram-se opacas, as virtudes enganosas: as qualidades esvaneceram-se e os vícios

¹ Cf. Renaud, M. – “A intimidade e a alteridade da pessoa”, p. 26.

² Courtine, J.-J.; Haroche, C. – **História do rosto**, pp.194-195.

O rosto: um apelo ético
dissimularam-se. Cada indivíduo se tornou *outro*, estranho a si mesmo.”³

Era preciso que o rosto carrega-se sobre si a arte da dissimulação de todo o corpo. Ser e parece não eram coincidentes, havendo, por isso, cisão na identidade pessoal. O sujeito vivia numa duplicidade, dá relevância à aparência, ao domínio do eu e à repressão das emoções e dos sentimentos, no âmbito de uma tirania sobre as suas próprias paixões. Esta situação evolui para a ideia de uma *máscara natural*, uma aparência sem dissimulação, como defende Rochefoucauld e, de algum modo, Rousseau. No entanto, era preciso que o sujeito fosse senhor de um espaço privado, interior, um *território íntimo*⁴.

“As relações interpessoais são concebidas no espaço de uma ética da distância (...). O espaço da ética obedece a um outro olhar, o da visão longínqua do outro, de um ponto de vista distante que respeite o afastamento entre os corpos e não procure esquadrihar as consciências através dos detalhes da fisionomia.”⁵

Este ponto de vista caminhava pela moderação, distância e reciprocidade. O frenesim positivista do século XIX questiona esta *naturalidade* da expressão do rosto, sobretudo pela publicação de *A expressão das emoções no homem e no animal*, de Darwin. Tudo é visível, porque a fisiologia assim o determina. A emoção e a paixão interior transbordam e tornam-se visíveis para o outro⁶. Com efeito, “A expressão humana é agora colhida a partir da observação experimental, mas também derivada de um *continuum* que põe o homem em relação com a sua origem animal: no próprio princípio da expressão das emoções não se encontra já a linguagem, mas o organismo.”⁷ Se, por um lado, o sujeito se aproxima de si mesmo, sendo singular e sensível, por outro, afasta-se de si, devido às múltiplas interpretações da ciência, pois mais dissocia o orgânico do sensível e do emocional.

A revolução industrial faz aparecer uma sociedade de massas, estereótipos, apaga-se a identidade individual, o rosto fragmenta-se e torna-se anónimo. O rosto é classificado e tipificado, o que permite identificar pessoas e extrair o seu perfil psicológico, moral e profissional. A identidade pessoal é garantida através da identificação do rosto com um certo grupo de indivíduos. Apesar de tudo, a expressão do rosto passa, pouco a pouco, a ser vista como singular e portadora de fenómenos individuais⁸.

A forma de olhar o rosto, teve sempre uma grande relação com a questão da

³ *Ibidem*, p. 195.

⁴ Cf. *Ibidem*, p. 208.

⁵ *Ibidem*, p. 208.

⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 217-218.

⁷ *Ibidem*, p. 218.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 223.

identidade. A fotografia vem alterar de forma significativa a percepção do rosto. Ela veio congelar a expressão, fixar e assegurar a reprodutibilidade dos rostos, permitir a identificação de pessoas, mostrar o corpo doente e sofrido e tudo o que fosse possível fixar num instante⁹.

Assim, na cultura ocidental, a expressão é um elemento essencial no desenvolvimento da pessoa. “O rosto é o lugar ao mesmo tempo mais íntimo e mais exterior do indivíduo; aquele que traduz mais directamente e da maneira mais complexa a interioridade psicológica e também aquele sobre o qual incidem os mais fortes constrangimentos públicos.”¹⁰ A expressividade do rosto coexiste entre duas possibilidades: de um lado, a sensibilidade, o desejo e a paixão; de outro lado, a temperança, a moderação e a posse do eu. O que se procura, no fundo, é a autenticidade do sujeito na sua relação com os outros, e o rosto é o seu melhor indicador. Mas a abertura aos outros, até pelo sentido religioso, foi sempre prudente, avaliada e bem medida, não fosse o rosto trair a intenção espontânea do sujeito. A ênfase dada ao indivíduo, ao cidadão, exige também que manifeste a sua expressividade pela linguagem e pelo silêncio, que o rosto fale e que os gestos revelem sentido. A paixão anima o rosto, e o olhar do outro não se furta à captação dos sinais e a interpretar-lhe o significado¹¹.

No encontro, a percepção do outro condensa-se no rosto, pela sua nitidez e singularidade. É no rosto que se cristalizam os encontros e os desencontros. É assim que o rosto se desdobra numa multiplicidade de linguagens:

“(…) o rosto do sorriso, o rosto da tristeza, o rosto do cuidado ou o rosto do sofrimento. E também o rosto do amor ou da tolerância. Da amizade e da ternura ou da ira e da indiferença. O rosto misterioso da morte ou o rosto luminoso da esperança. Nesses rostos fragmentários reconhecemo-nos na nossa humanidade”¹².

Neste sentido, há uma metamorfose do rosto para assim o sujeito expressar as metamorfoses do corpo. “Consideramos os outros quando aparecem na carne do mundo. Não seriam para mim, diz-se, se não decifrasse neles algum sinal dessa presença a si próprio de que eu detenho o único modelo.”¹³

⁹ *Ibidem*, p. 225.

¹⁰ *Ibidem*, pp. 225-226.

¹¹ É na literatura, precisamente no romance francês do século XIX, que esta problemática se faz notar, pela caracterização psicológica e moral das personagens. São exemplo: Gustave Flaubert, com *Madame Bovary* e Émile Zola, com *Germinal*.

¹² André, J. – **Pensamento e afectividade**, pp. 5-6.

¹³ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 25.

Entre mim e o outro existe uma distância substancial, mas os dois mundos entrelaçam-se porque reconheço no outro a minha reversibilidade sensível, mas não somos o mesmo ser, eu não vivo a vida do outro. Mas esta distância cristaliza-se numa “(...) estranha proximidade uma vez reencontrado o ser do sensível, pois o sensível é, precisamente, aquilo que sem se mexer do seu lugar pode assediar mais de um corpo. Esta mesa que o meu olhar toca, ninguém mais a verá: seria necessário ser eu”¹⁴. Contudo a mesa tem o mesmo peso para todos num dado momento. Tudo acontece no visível, mas o meu olhar transcende irremediavelmente as coisas, numa metamorfose contínua.

Sobre o outro recai “um olhar estrangeiro” – a diferença começa no rosto, pois o outro é o rosto, é este que *mostra* de imediato a pessoa, a cor, a textura da pele, o sentido expressivo que perpassa o seu olhar. É aí que se procura vislumbrar o sentido intencional, a vontade e todos os desígnios.

O homem preocupa-se consigo e com os outros, pode viver uma obsessão do outro. Essa preocupação é, por assim dizer, a mesma, pois ele é uma pessoa entre os outros, e estes são outros *ele* próprio. Mas também os outros podem aparecer, partindo de si como ser único, sob a forma de tormento, de desejo e de inquietação. O sujeito comparece, pois, sob esse olhar estrangeiro, mas nunca desligado da sua situação, das suas experiências, capaz de sentir a sua ausência, a sua falta e a necessidade do outro. O outro não é ainda o lugar do repouso, da tranquilidade, na medida em que a relação pode ser trágica e dramática, sobretudo se for de natureza amorosa¹⁵.

“(...) que cada parcela de um corpo assuma para nós tantas significações perturbantes como os traços de uma fisionomia; que um único ser, em vez de nos inspirar quando muito irritação, prazer ou aborrecimento, nos obsidie como uma música ou nos atormente como um problema; que ele passe da periferia do nosso universo ao seu centro, se nos torne, enfim, mais indispensável que nós próprios, e o espantoso prodígio realiza-se, no que eu vejo mais uma invasão da carne pelo espírito que um simples jogo da carne”¹⁶.

Para Sartre, no *Ser e o nada*, como já referi, a vivência da alteridade é, muitas vezes, ameaçadora e inquietante. O outro é responsável por dar um sentido eventualmente diferente ao que o próprio sujeito dá aos seus actos e às coisas, criando uma tensão incontornável. Apesar de escapar aos limites de uma interioridade, o outro também não é absolutamente exterior nem um epifenómeno da imaginação. Isto é, o outro aparece na experiência do olhar como um outro eu, porque ao vê-lo, eu olho-me. Assim, “(...) nesta experiência configura-se

¹⁴ *Ibidem*, pp. 25-26.

¹⁵ *Ibidem*, p. 351.

¹⁶ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 19.

uma espécie de violência ontológica exercida sobre o sujeito na medida em que a sua capacidade de iniciativa e superação, a sua centralidade, a sua liberdade – a liberdade do *pour-soi* – é captada pelo olhar do outro”¹⁷.

O olhar do outro, essa presença perturbadora, fragiliza a relação do sujeito com o mundo, a sua capacidade de dominar as circunstâncias da sua existência. O sujeito sente-se diminuído nos seus privilégios. Para evitar o seu próprio aniquilamento, a sua liberdade, já de si contingente, terá que ser preservada. O outro captura-me como não-sujeito e como sujeito, torna-se problemática a questão da reciprocidade, pela tensão ameaçadora da liberdade individual. Se na relação com o outro, na captura do rosto do outro, se joga o terreno da liberdade, é ainda a liberdade que ergue a autonomia de cada um, por forma a prosseguir o projecto de vida. É esta alienação que não permite, no todo ou em parte, na esfera da liberdade, a vivência de uma relação autêntica de reciprocidade entre os sujeitos¹⁸. A posse da liberdade é uma condenação, mas é também o valor irrecusável que cada um exerce em relação ao outro. No olhar contingente, segundo Sartre, a dúvida e a angústia estão presentes, o inferno não reside em mim mas nos outros.

Nesta perspectiva, o olhar do outro é uma ameaça devastadora, e a forma da consciência se revestir de um corpo através do qual se expressa no mundo. O corpo “agarrado” à consciência do sujeito não deixa de ser um estranho, mas, apesar disso, não deixa também de evidenciar sempre a sua presença reconfortante e protectora¹⁹.

Segundo Merleau-Ponty “Logo que os olhares se prendem, já não somos completamente *dois* e há dificuldade em ficar só.”²⁰ Ocorre, então, uma espécie de reciprocidade de limitação simultânea. “Tu tomas a minha imagem, a minha aparência, eu tomo a tua. Tu não és *eu*, visto que me vês e que eu não me vejo. O que me falta, é esse eu que tu vês. E a ti, o que falta, és tu que eu vejo”.²¹ Tenho consciência do meu corpo, e o corpo do outro não deixa de ser uma obsessão para mim.

Em Levinas, tudo procede do rosto – a intimação imperativa, não de qualquer coacção mas da liberdade. A experiência da alteridade é, assim, um exercício ético, uma aprendizagem, para que a ideia do mundo e dos outros aconteça como ensinamento, pois

¹⁷ Carvalho, A. – “O outro como eu”, p. 13.

¹⁸ Cf. *Ibidem*, p. 13.

¹⁹ Soares, M. – **Expressões do corpo**, p. 48.

²⁰ Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 352.

²¹ Valéry, P. *apud* Merleau-Ponty, M. – **Sinais**, p. 352.

O rosto: um apelo ético
permite que o outro me interroge e me responsabilize²².

A percepção do Outro, isto é, do encontro com o rosto expressivo na palavra, é diferente da percepção de uma coisa cognoscível. Com efeito, não basta a compreensão por via teórica, mas é preciso uma resposta a uma invocação. “No meu mundo, o rosto surge como uma presença viva do Outro que se exprime, que fala (...), surge como experiência originária e fundamental de uma alteridade (...)”²³, que recusa sempre anular-se face ao sujeito que percepçiona. O rosto exprime-se como palavra, é linguagem.

Para Levinas, a ideia de infinito é pura exterioridade, e ocorre na relação social. “O infinito manifesta-se como exterioridade e como resistência absoluta à objectivação e ao conhecimento. A exterioridade do Infinito manifesta-se na sua própria epifania; mas é na resistência que ele manifesta a sua face”²⁴, ou seja, manifesta-se no rosto. Segundo Nunes, em *Totalidade e infinito* Levinas propõe uma abertura ao outro, sem egoísmo, por forma a acolher o Outro²⁵. O conceito de “outro” e de “rosto”, em Levinas tem uma terminologia muito própria, que se afasta do habitual. Com efeito, escreve Nunes, “O outro levinasiano não é empírico, nem puramente fenomenológico. É uma presença real que eu posso olhar e que me olha por sua vez; é dado no encontro face-a-face. *Ele é rosto.*”²⁶ Ou seja, “O rosto levinasiano está carregado de significado e não se reduz à sua manifestação exterior.”²⁷

O encontro como o Outro é de natureza essencialmente ética, sendo o rosto o seu epicentro e o lugar da produção do Infinito. É nesta tensão que emerge a experiência da exterioridade radical, em que o Eu se vê arrastado para um enredo que se constitui como relação intersubjectiva. Mas o rosto, pelo seu carácter fenomenológico, tem uma vinculação inseparável com a ideia da ética da linguagem. Só nesta junção é possível salientar, por inteiro, a eticidade que preside à relação com o Outro. A inserção da linguagem vem conferir a abertura de um sentido, pois há uma referência nítida ao Outro, e daí a intimação a uma resposta, partilhando o mundo do Eu. Ou seja, é a transcendência, através do rosto que fala, que questiona o meu mundo possuído. A palavra, na dinâmica do encontro, porque sustentada pelo gesto ético, promove a resposta ou oferta do mundo e o sentido da responsabilidade que se manifesta no desinteresse e gratuidade²⁸.

²² Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 222.

²³ Pinheiro, M. – **Subjectividade plural**, p. 158.

²⁴ Nunes, E. – **O outro e o rosto. Problemas da alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 21.

²⁵ *Ibidem*, p. 22.

²⁶ *Ibidem*, p. 32.

²⁷ *Ibidem*, p. 33.

²⁸ Cf. Pinheiro, M. – **Subjectividade plural**, pp. 153-154. Cf. Levinas, E. – **Totalidade e infinito**.

O rosto visível, descoberto, exposto em linguagem, é uma referência do cuidado humano, da solicitude, e expressa confiança:

“Olá [nome], fica tranquilo que nós iremos tratar de ti o melhor que sabemos”. Foi a primeira frase que recorde após o acidente e que associo a um rosto simpático e tranquilo de um Sr. vestido de bata branca, que mais tarde conheci como enfermeiro. (np5)

O ser do outro está presente nos fenómenos em que se manifesta. Ao dizer “Estou aqui”, a presença do outro torna-se uma evidência inquestionável para mim. Toda a exterioridade do outro tende a invadir a minha interioridade. O rosto é, assim, a manifestação do corpo do outro. “O rosto é uma presença viva, é expressão”. (...) O rosto fala. A manifestação do rosto é já discurso. Aquele que se manifesta traz ajuda a si próprio (...).²⁹ O rosto está sempre descoberto, exposto ao mundo, e plasma em si a vida do sujeito. Mesmo que o rosto se torne inexpressivo, como uma máscara, é ainda através dela que “(...) penetram os olhos, a indisfarçável linguagem dos olhos”³⁰. No jogo da mentira e da verdade, da sinceridade e da dissimulação, jamais o sujeito se pode esconder na franqueza absoluta da relação intersubjectiva.

À medida que o exame era efectuado, o médico (...) ia diminuindo a minha ansiedade, com palavras de conforto: “Diga o que está a sentir? Aguenta? Dói muito?” Porque no meu rosto a dor era evidente, eu pensava “tenho de aguentar.” (np7)

Se a presença ausente do Infinito induz no eu o Desejo, como refere Brito, também na relação com o rosto se produz algo similar. “O eu ao confrontar-se com o Outro nunca o determina, isto é, do Outro o eu nunca tem uma representação; ele não é tematizável.”³¹ O eu jamais terá uma ideia adequada do Outro, porque este é algo mais do que essa ideia e, por isso, não permite a sua objectivação. O rosto é, assim, a maneira do Outro se apresentar, sem permitir a sua representação nem a sua redução a um objecto. Assim, o rosto não é um conjunto de elementos que eu organizo, bem pelo contrário, ele manifesta-se, ele exprime-se³². Não há, pois, coincidência entre o rosto e a “forma plástica” da sua apresentação.

Com efeito, diz Levinas, “O rosto recusa-se à posse, aos meus poderes”³³, é epifania ética e expressão. Por outro lado, “A expressão que o rosto introduz no mundo não desafia a

²⁹ Levinas, E. – **Totalidade e infinito**, p. 53.

³⁰ *Ibidem*, p. 53.

³¹ Brito, J. – **De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas**, p. 41.

³² *Ibidem*, pp. 41-42.

³³ Levinas, E. – **Totalidade e infinito**, p. 176.

fraqueza dos meus poderes, mas o meu poder de poder”³⁴. O rosto, ao revelar-se como significação ética, e não do nível do conhecimento ou da compreensão, não se compreende na sua fisionomia mas simplesmente na sua nudez³⁵. Assim, o eu não tematiza o Outro, não o representa, mas pode acolhê-lo e responsabilizar-se por ele.

O Outro parece fragilizar-me, introduz uma dialéctica de ruptura. “O Rosto é esse infinito que transborda qualquer possibilidade de representação e abre uma fissura na Totalidade, quebrando com a mesmidade, ao reconhecer o outro como outro e ao recebê-lo para além da capacidade do Eu.”³⁶ A relação com o rosto é uma relação ética, de transcendência, pois não se trata de uma experiência do domínio da sensibilidade³⁷.

Neste sentido, “O rosto é transcendente, abertura à exterioridade, destruidor da sua forma, esquivo à contemplação e ao saber prático; dele não se tem «experiência no sentido sensível do termo», «a sua revelação é palavra»”³⁸. Levinas escreve que “O infinito apresenta-se como rosto na resistência ética que paralisa os meus poderes e se levanta dura e absoluta do fundo dos olhos, sem defesa na sua nudez e na sua miséria”³⁹.

Esta manifestação de resistência “(...) que o rosto me oferece é uma resistência que se manifesta como proibição; mas uma proibição não violenta”⁴⁰. É a presença do infinito no rosto que é já proibição, mais forte que o homicídio. Apesar de não ser da ordem sensível ou fenoménica o rosto manifesta-se no sensível, e por isso fica exposto ao meu poder. Mas o rosto também se revela como proximidade do outro. Assim, Brito sublinha que “A exterioridade que o rosto apresenta não nega a possibilidade de contacto, de comunicação (...), a alteridade exige comunicação (...)”⁴¹.

O rosto, na sua densidade, interpela-me e manifesta-se como autoridade, revertendo para mim o sentido da responsabilidade⁴². Neste contexto, Levinas admite o imperativo

³⁴ *Ibidem*, p. 176.

³⁵ Nunes, E. – **O outro e o rosto. Problemas da alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 44.

³⁶ Pereira, P. – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”, p. 221.

³⁷ Segundo Brito, importa clarificar a ideia de sensibilidade em Levinas. Assim, “(...) a sensação não é interpretável em termos de objectivação (...). A sensação é, pois, antes de mais, fruição, assimilação afectiva da exterioridade. Uma vez que do rosto não temos uma sensação, ele não é assimilável, não se pode estruturar numa totalidade.” Brito, J. – **De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas**, p. 43.

³⁸ *Ibidem*, p. 43.

³⁹ Levinas, E. – **Totalidade e infinito**, p. 178.

⁴⁰ Nunes, E. – **O outro e o rosto. Problemas da alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 31.

⁴¹ Brito, J. – **De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas**, p. 45.

⁴² Nunes defende que em Levinas a concepção do rosto observa dois aspectos: por um lado, “(...) o ódio para com o semelhante, a tentação de o aniquilar (...)”; por outro lado, “(...) o sinal que Deus colocou no homem, como que a marca do Eterno, aquela realidade que se encontra impressa no rosto e que impede só por si o aniquilamento do mesmo. É o sinal que faz com que as relações entre os homens não sejam puramente arbitrárias e que cada relação face-a-face seja um imperativo ético: «não matar»”. Nunes, E. – **O outro e o rosto. Problemas da alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 37.

O rosto: um apelo ético
categórico de Kant, não dependente da vontade própria, da origem da lei, e defende a obediência ética.

Porque este médico viu a dor no meu rosto. As suas palavras não a aliviavam, mas mostrava preocupação e respeito por ela (dor). É bom o outro olhar para nós. (np7)

Por excelência, o rosto revela a história entrelaçada de um homem, numa força centrípeta. Ninguém pode ficar indiferente perante o rosto do outro. A sua presença dá-se para se revelar, não apenas num chamamento, numa questão, mas ainda como imposição.

“Na natureza, o aspecto é sempre o mesmo, mas o único que tem um rosto é o homem, mais ninguém. O rosto, compreendes? É no rosto que está tudo: a nossa história, o nosso pai, a nossa mãe, os nossos avós e os nossos bisavós, talvez mesmo um tio afastado de quem já ninguém se recorda. Por detrás do rosto está a personalidade, as coisas boas e as coisas menos boas que recebemos dos nossos antepassados. O rosto é a nossa primeira identidade, aquilo que nos permite instalar-nos na vida, dizendo: estou aqui.”⁴³

A imediatez da relação com o outro acontece na densidade do encontro. Distingo com nitidez o outro, a sua silhueta gestáltica, até captar o seu rosto que me foge continuamente, procurando uma essência que projecto em mim, num desejo secreto de reciprocidade que se oculta em mim. Nesse sentido, numa perspectiva algo diferente da de Levinas, Buber afirma:

“O outro perante mim acontece no encontro, entra por ele no mundo das coisas para continuar uma influência infinita, para tornar-se infinitamente Ele, mas também de novo infinitamente Tu, iluminando e honrando. O outro perante mim ‘toma corpo’: o seu corpo emerge do fluxo do momento presente sem espaço e intemporal na beira da existência.”⁴⁴

Na relação cuidativa, em contexto saúde-doença, é preciso uma *proximidade* presente. “O rosto voltou-se para mim – e é isso a sua própria nudez. Ele é por si próprio e não por referência a um sistema”⁴⁵. Neste caso, há um encontro de olhares, e, na medida em que, “O olhar é essencialmente olhar que olha um outro olhar (...)”⁴⁶, sucede-se a comunicação, mas a minha acção acontece na passividade.

O rosto de outrem é enigma, a sua mensagem ultrapassa-me, vai para além de mim, é intriga do Infinito no finito. Assim, a relação com o rosto de outrem é proximidade e

⁴³ Tamaro, S. – **Vai aonde te leva o coração**, pp. 65-66.

⁴⁴ “Lo outro situado ante mí se consuma en el encuentro, entra gracias a él en el mundo de las cosas para continuar influyendo infinitamente, para devenir infinitamente Ello, pero también de nuevo infinitamente Tú, iluminando e agraciando. Lo outro situado ante mí ‘toma cuerpo’: su cuerpo emerge del flujo de la actualidad inespacial e intemporal a la orilla de la existencia”. Buber, M. – **Yo e Tú**, pp. 20-21.

⁴⁵ Levinas, E. – **Totalidade e Infinito**, p. 61.

⁴⁶ Nunes, E. – **O outro e o rosto. Problemas da alteridade em Emmanuel Levinas**, p. 58.

significação, não apenas a presença física. “O Outro não me é próximo pelo simples facto de estar ao meu lado. A aproximação é uma relação diacrónica que nunca pode ser sincronizável.”⁴⁷ Nesta medida,

“A ambiguidade e originalidade do rosto consiste no excesso de significação que nele se manifesta e que não se reduz a um simples sinal que indica uma outra realidade. A ambiguidade do rosto provém do facto de ele indicar uma realidade que não está nele; esta realidade é apenas indicada e não explicitada.”⁴⁸

E é nesta ambivalência que o rosto de outrem é sempre enigma, pois a sua presença é sempre ausência. Mas o apelo que lança para mim – esse permanece inteiro, como uma ordem *a priori* da sua chegada.

Mas o que acontece nas situações de crise e vulnerabilidade do outro? É verdade que nem sempre o outro apela para mim. Por vezes, ele esconde-se na ambiguidade, numa espécie de dissimulação, ou por intenção, inibição, medo ou pudor, ou devido à diminuição das suas capacidades. Neste caso, tenho que pressentir um apelo que não é dito, é mudo e silencioso, e a exterioridade do outro mais não é do que a projecção da minha interioridade. Acolho ainda o outro, não porque ele me intime a isso, mas porque eu o pressinto na invisibilidade do seu rosto. E por isso digo “eis-me aqui, vou cuidar-te”.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 85.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 85.

III. 1. 2 – SOLICITUDE E INICIATIVA: “CUIDA-ME”

*Mãe! passa a tua mão pela minha cabeça!
Quando passas a tua mão na minha cabeça é tudo tão diferente!*

A. Negreiros, *A invenção do dia claro*

O outro espera sempre uma palavra, pois a palavra permite em sequência a chegada de outras dimensões do mundo do homem: o silêncio, uma referência breve, um ponto de apoio, um sorriso ou até uma expressão enigmática. A indiferença, o fazer de conta que o outro está lá, mas é a coisificação de uma realidade com a qual não se deseja interagir – isso é que é letal. E assim,

(...) quando da minha entrada no bloco operatório, onde todas as colegas não foram capazes de se dirigirem [a mim], nem com um sorriso ou toque no sentido de minimizarem toda a ansiedade inerente a uma situação de crise. (np1)

É verdade que a aproximação do outro, por um lado, se pode considerar problemática, pois é sempre o entrelaçamento de dois mundos, no domínio insondável da intersubjectividade. Pode pairar, na relação interpessoal, o absurdo, a dúvida e o desconhecido. O mistério do outro – é preciso dizê-lo – causa incerteza, e, por isso, se pode pensar que há o risco do sujeito tecer *gestos de espionagem* para aferição da conduta do outro e, sobretudo, da sua intenção.

Assim, o sujeito procura conservar o si, estabelecer a relação com o outro, mas sem nunca perder o controlo do seu espaço – da intimidade, dos valores, da linguagem, da cultura –, numa palavra, das suas circunstâncias. Como acreditar na bondade do outro e na seriedade da sua intenção?

Mas alguém responde ao apelo do silêncio:

(...) esse alguém que não enfermeiro (era a médica anestesista) foi essa pessoa que eu senti que na altura me cuidou, pelo simples facto de me explicar o que se iria passar, o que iria administrar com o indutor anestésico (...) pronunciou-me que não me iria colocar o [(?)], que não me deixaria nunca sozinha, facto que me deixava completamente em pânico. (np1)

A razão desse pânico deve-se à projecção das suas experiências como enfermeira numa unidade de cuidados intensivos e dos riscos da ventilação assistida. A reversibilidade

das situações – de cuidar e ser cuidado – torna-se marcante na narrativa.

Levinas não hesita em atribuir ao outro, à textura do rosto, o desejo infinito da proximidade e relação, a intimação para uma resposta ética. A primazia do outro devolve ao si um sentido, o desejo de alteridade, de ser também um *outro*. Por sua vez, Sartre *persegue* o outro como uma espécie de inimigo, como já referi. Estamos em posições antagónicas, em lados diferentes da perspectiva, na certeza de que o fim possa ser o mesmo.

É o outro que devolve o meu rosto. Por isso, o outro apresenta-se como rosto. É na subjectividade do seu rosto que, na relação cuidativa, é possível ter a percepção do seu mundo. Não tenho só um rosto, mas uma multiplicidade, sem deixar de ser o mesmo rosto. “Porque o rosto não é nem uma figura objectiva na pele, nem a expressão pura e incondicionada de um interior. Mas é um sistema em equilíbrio sempre instável, que se fixa esporadicamente, numa figura ou outra da subjectividade.”¹

Como sabemos, o eu perde-se na sua solidão quando não receptivo ao olhar do outro, não tendo a efectividade de, num salto qualitativo, passar pelo outro para ser si próprio. Este, por sua vez, se a sua atitude for de pura injunção vai fragilizar a possibilidade de relação e perde-se também num infinito de angústia.

No pós-operatório também senti que faltava muito o cuidar pelo enfermeiro e penso que aí pelo simples facto de eu também o ser [enfermeira] à partida e penso que inconscientemente, este colocou barreiras (...) que quando acordei e necessitei de ir ao WC, fi-lo sozinha. (...) na altura em que necessitei tinha ao meu lado a referida médica (anestesista) a cuidar-me. (np1)

Esta questão tem uma relação muito próxima com a *identidade* pessoal. Como já fiz referência, tendo em conta o pensamento de Paul Ricoeur, a identidade-ipseidade contém um conjunto vasto de significações, entre dois pólos extremos: a identidade do mesmo até ao extremo onde se dissocia dela por completo. No primeiro caso, trata-se do fenómeno do carácter pelo qual a pessoa se torna identificável, e no segundo, pela ideia essencialmente ética da manutenção de si².

“A manutenção de si é para a pessoa a maneira de se comportar tal que o outro possa *contar* com ela. Porque alguém conta comigo, eu sou responsável pelas minhas acções diante de um outro. O termo responsabilidade reúne as duas significações: contar com..., ser responsável por... Ele as reúne, acrescentando aí a ideia *de uma resposta*: ‘Onde estás?’ indagada por outro que me solicita. Esta resposta é: ‘Eis-me aqui’. Resposta que enuncia a manutenção de si.”³

¹ Gil, José – **Metamorfoses do corpo**, p. 171.

² Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 195.

³ *Ibidem*, p. 195.

O si tem assim duas modalidades de permanência no tempo, isto é, no pólo da ipseidade-mesmidade do carácter e o pólo da pura ipseidade da manutenção de si. Com efeito, o carácter é o “quê” do sujeito, ou seja, o conjunto de disposições e identificações estruturadas e estruturantes adquiridas ao longo do tempo⁴. A manutenção de si, por seu lado, refere-se à dinâmica do sujeito para cuidar de si, continuar o projecto de vida, sempre na relação interpessoal com o outro. É também a abertura a esse outro, à exterioridade, pois o outro está sempre *lá*, persiste na ausência.

Até aqui, a solicitude passou por diversas provações para se preocupar com a alteridade do outro, em especial com o mais frágil e vulnerável, em múltiplos contextos, nomeadamente de doença e diminuição das suas capacidades. Nesses casos dilemáticos e situações inéditas, o respeito – ele próprio gerador de conflitos – devolveu à ética o problema. Note-se, contudo, que não foi a *solicitude* suave e quase *romântica* que atravessou o terreno do respeito e os conflitos decorrentes do momento moral, mas sim a solicitude *crítica*. É essa *solicitude crítica* que emerge da sabedoria prática no plano das relações interpessoais e da pluralidade humana⁵.

A solicitude pressupõe a disponibilidade permanente e a existência de tempo para o outro. O olhar ético que anima a solicitude é eminentemente pessoal, jamais pode ser imposto ao outro, pois brota da interioridade do si. Observa-se assim a dignidade da pessoa, ao longo do seu destino pessoal. Neste sentido, a pessoa é indivisível em fases, exactamente pelo *continuum* temporal que respeita ao olhar ético. Ou seja, como refere Isabel Renaud, “Só uma decisão totalmente arbitrária poderia projectar sobre o desenvolvimento da pessoa níveis de dignidade diferentes, aos quais corresponderiam formas diferentes de respeito. (...) a pessoa é uma finalidade em si; enquanto tal não se deixa desmembrar em parcelas de dignidade.”⁶

O apelo do outro, por isso, exige sempre da minha parte um olhar ético, qualquer que seja a pessoa e a sua situação. O que observo é a dignidade da pessoa, levando a minha solicitude ao máximo. Esse apelo que emerge do rosto do outro é um “eis-me aqui” que, na sua passividade me intima a ser responsável por ele. O apelo continua, vai mais além dos contornos pessoais, e desdobra-se noutra apelo, por vezes derradeiro e no limite da existência, “cuida-me!”. O outro, o seu corpo frágil, corroído pela doença, sente-se ameaçado na sua

⁴ Cf. Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 197.

⁵ Cf. *Ibidem*, pp. 319-320.

⁶ Cf. Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 126.

integridade como sujeito e pessoa humana, o seu mundo arrisca-se a fragmentar-se e dissolver-se para sempre. A minha subjectividade descentra-se para o outro, é preciso que o encontro coexista numa proximidade sem sombra de qualquer dúvida. Mas que outro está próximo de mim? Aquele que vive no meu espaço, muito perto, o que está feliz, ou o que vive na angústia e no sofrimento, ou que está longe e distante? A proximidade é companhia, é presença. Assim se neutraliza o isolamento e a solidão, se impede a barreira do mutismo, se partilham as emoções e se anima o tempo.

Para além dos cuidados devido à diabetes e hipertensão, “(...) o estabelecimento de uma relação de ajuda, e a criação de uma relação empática foi ainda mais importante, uma vez que este se sentia sozinho, e não existe nada pior que a “hora de visita”, todos os outros doentes serem visitados e mimados e ele ver-se sozinho. Era então que nesta hora que eu tentei estar presente e o Sr. parecia agradecer com uma felicidade imensa, porque se sentia acompanhado, tendo usado a expressão de sermos a suas “visitas”. (np9)

Após o acidente, no hospital, e quando o sujeito tem a percepção de si, no tempo e no espaço, irrompe a preocupação com o outro, a angústia é evidente, o sofrimento próprio é projectado para a família, embora por razões diferentes. Ao mesmo tempo esse sofrimento é condensado no sujeito sofredor, pois pressente o sofrimento do outro, mas nada pode fazer, está distante do seu mundo.

(...) perguntou-me se vivia com os meus pais e neste momento as dores que sentia cederam por completo para dar lugar às preocupações e angústias que imaginei os meus pais estarem a sofrer naquele momento. (np5)

Serviço de urgência, necessidade de uma intervenção cirúrgica. Tudo se aproxima e afasta ao mesmo tempo. O conhecimento da realidade, o ambiente, os colegas, pode ser favorável, mas também pode ser *excessiva*. O facto do sujeito ter conhecimento científico da doença, e do espaço institucional, pode afastar quem cuida e revelar menos solicitude. Mas cuidar é estar sempre *ali*, na justa medida de uma proximidade efectiva, que dá presença, conforto e segurança.

Não sei se pelo facto de ser conhecida, ou seja, profissional de enfermagem [da instituição], fui acolhida e cuidada no pré-operatório (...) é importante salientar que este pré-operatório foi efectuado numa unidade de internamento cirúrgico e não no serviço de urgência, onde senti a presença, o acolhimento e a informação bem como a possibilidade de explanar todas as minhas dúvidas e receios. (np1).

Levinas explicita que a proximidade do outro significa que:

“(...) outrem não está simplesmente próximo de mim no espaço, ou próximo como parente, mas que se aproxima essencialmente de mim enquanto me sinto – enquanto sou – responsável por ele. (...) A proximidade não se reduz a esta intencionalidade [relação intencional com o objecto]; em particular não se reduz ao facto de eu conhecer o outro”⁷.

Conhecer o outro não é estar próximo dele ou ser responsável por ele. Do mesmo modo, estar próximo de alguém, no espaço, não significa que o tenha na minha proximidade e no meu olhar, porque no outro não existe o apelo “eis-me aqui”, e por isso a passividade não se revela como iniciativa. Por outro lado, e porque na relação interpessoal há um terceiro, tenho que pensar e julgar, comparando o que é incomparável. Se estabeleço uma relação interpessoal com outrem, não há razões para não o fazer com outros homens, mas terei de observar os critérios de justiça.

O outro, apelativo, manifesta-se para mim, é uma forma de se dizer a ele próprio, de se exprimir. E na solicitude que me torna presente ao outro – configurada interiormente pelo sentido da responsabilidade –, não respondo a esse apelo de mãos vazias, despojado de capacidades. Bem pelo contrário, a minha iniciativa está impregnada das experiências fundadas na capacidade de olhar, escutar e cuidar, em que a *leges artis* credibiliza a acção humana no sentido da *techne*. Assim, toda a experiência absoluta é revelação, pois a minha experiência entrelaça-se com a experiência do outro – e ambos expomos a nossa existência contingente.

O apelo do outro na expressão “cuida-me” é de uma densidade que não deixa ninguém indiferente. Ela cursa, quase sempre, por um silêncio sem palavras, na solidão existencial do corpo próprio que se dissimula na manifestação do rosto. E por isso se manifesta, se faz palavra, se faz discurso⁸. É o olhar que *já* não olha, mas que se lança para mim – que tenho a capacidade de cuidar –, numa espécie de adivinhação, pois não é capaz de revelar o que é já revelação. Cabe aí a fragilidade do corpo e a ameaça real da ruptura da sua identidade como pessoa, a dissolução do ser e a relação visivelmente assimétrica. É a percepção dessa desigualdade que arrasta o outro para a opacidade, deixando-se revelar apenas por sinais, numa espera contida, numa atitude quieta.

A ansiedade e o medo do desconhecido, do imprevisível, mesmo em situações *saudáveis*, são reais, pois problematiza-se o futuro. A solicitude e disponibilidade não chega

⁷ Levinas, E. – *Ética e infinito*, pp. 88-89.

⁸ Cf. Levinas, E. – *Totalidade e infinito*, p. 53.

para apagar a contingência da ciência, o que se desejava e não se tem. A presença do outro, do rosto que se identifica com carinho, esbate a desilusão e a tristeza.

A ansiedade era muita, tal como o medo do desconhecido. Estava tudo pronto, mala, roupa do bebé, família por perto, tudo, menos eu. (...) Não consegui dormir. Era atormentada com pensamentos de dor, sofrimento. Tinha medo que algo de mau acontecesse durante o parto, ao meu bebé”. (...) A enfermeira dirige-se a mim e tranquiliza-me. Diz-me que me vai colocar um soro em perfusão, que em princípio não vou sentir logo as contracções”. (...) Eram as colegas do meu serviço. É bom ver caras conhecidas num momento destes”. (...) Desato a chorar. Não pelas cefaleias, mas por não ver a minha filha imediatamente depois de nascer [cesariana]. Foi-me tirado um momento pelo que eu esperei nove meses. (...) Tento abrir os olhos. Vejo o meu marido com um bebé ao colo. Sinto-me bem. É o meu bebé. Procuo olhar bem para ela. É linda. Obrigada. (np2)

O abandono de pessoas velhas, pelos familiares, revela uma falta de reciprocidade e reconhecimento. No momento da alta, os três filhos não aparecem. Após 80 anos de vida, a doente é habitada pela solidão, o seu silêncio é a tristeza extrema. Nada faz sentido, recusa continuar a viver.

A doente percebeu o que se passava [recusa dos filhos, a verdade ocultada], ficou desmotivada, com um fâcies cada vez mais triste, pouco comunicativa, deixou de fazer o treino de marcha diário. Passados 2 dias a doente deixou de se alimentar e ficou totalmente dependente (...). Ao terceiro dia, a doente acabou por falecer. Nesse dia os filhos foram informados e vieram então reclamar o corpo ao hospital. (np13)

Muitas vezes o outro não tem consciência de si, é incapaz de se situar no tempo e no espaço e de se afirmar enquanto eu, sujeito de um corpo sem referência animada ao seu mundo. O corpo doente jaz exposto, esquecido, dilacerado, maltratado, ferido na carne e no espírito. É esse abandono, essa nudez, os sinais da catástrofe inscritos no corpo que me intimam a uma resposta, sem condições, e me levam a dizer “Aqui estou, vou cuidar-te”. Nessa iniciativa, reconheço ao outro a sua humanidade, retribuo a sua dignidade, e torno-me igual, pois incorporo em mim, num movimento de reciprocidade, o sentido da fragilidade humana.

No cuidar, o espaço esmaga-se, pois o outro é o meu próximo, é aquele que necessita de mim na medida em que se entrelaçou no meu mundo, fixou-se no meu olhar, deixou-se ficar nas minhas mãos, no meu regaço, no meu cuidado. É um encontro denso, criativo e singular. E isso porque, na desigualdade, reconheceu a minha capacidade para o ajudar a caminhar pela sua existência, a realizar-se como pessoa e a tornar-se melhor.

A dinâmica da solicitude exige o melhor do sujeito, uma reserva ética permanente,

mesmo quando o desânimo toma conta do outro e a esperança parece escassear. É preciso doar ao outro toda a eticidade, sabendo que “(...) a raiz do altruísmo reside na empatia, na capacidade de ler as emoções dos outros; quem é incapaz de sentir as necessidades ou o desespero de outra pessoa, não pode amar”⁹. Se por um lado se exige uma atitude ética de controlo e autodomínio, por outro é necessária sensibilidade e compaixão.

Vieira coloca bem a questão e sustenta que:

“(...) a solicitude exige o conhecimento do outro, tempo para atender, compaixão para partilhar o sofrimento, disponibilidade para estabelecer uma relação recíproca de alteridade e auto-afecção, confiança na possibilidade de concretização de projectos comuns, coragem para correr riscos e permanente compromisso de presença.”¹⁰

O apelo do outro pode gerar empatia e amizade. Mas é preciso atenção, escuta e solicitude; é preciso presença do coração, das emoções, ler o silêncio e as palavras que narram a vida da pessoa doente. É o empenho na superação da angústia que prende o doente à sua existência, ao futuro¹¹.

Criei uma relação empática e de ajuda, e por minha infelicidade ou não, uma relação de amizade com o utente. No momento da sua entrada desconhecia-se a presença do tumor cerebral. Para além dos cuidados mais gerais que lhe prestava passava horas a escutar as suas experiências de vida, os seus medos, os seus anseios e tudo o que se passava ao seu redor. (np12)

O outro solicita-me, apela para mim. Talvez lhe seque as lágrimas, estanque uma hemorragia, trate de uma ferida ou simplesmente vele o seu corpo, para que nada de mal lhe aconteça e se mantenha animado num tempo quase parado. Mas o meu desejo é tão só dar um sentido ao seu corpo próprio, possibilitar um horizonte de futuro para a autonomia e liberdade do outro. Ou então para totalizar em mim a sua finitude radical. Não só porque resulta da minha vontade, mas também porque esse dever se assume como um imperativo da minha acção.

⁹ Goleman, D. – **Inteligência emocional**, p. 20.

¹⁰ Vieira, M. – **A vulnerabilidade e o respeito no cuidado ao Outro**, p. 276.

¹¹ Cf. Heidegger, M. – **Ser e tempo**.

III. 2. O SENTIMENTO DO DEVER E OS IMPERATIVOS DA ACÇÃO

Dever é a necessidade de uma acção por respeito à lei.

Kant, Fundamentação da metafísica dos costumes

Nas décadas de 1950-60, a expansão das ciências humanas ocorre sobretudo nos Estados Unidos da América. As novas perspectivas influenciam os diferentes ramos do saber, sendo porventura nas áreas da formação e da saúde que essas perspectivas tiveram maior impacto, importância e visibilidade. O hospital, por excelência, incorpora as novas tendências no sentido de melhor cuidar a pessoa humana, em todas as suas dimensões.

De facto, quem cuida, como já afirmei, confronta-se diariamente com fenómenos profundamente humanos, como sejam a doença, o sofrimento e a morte. As interrogações e perplexidades perante si e perante os outros são, por isso, constantes. No entanto, esta perspectiva não se esgota no cuidado ao outro, mas visa também, no âmbito de uma atitude sistémica, o cuidado a si mesmo. Assim, o enfermeiro deve esforçar-se por atingir um desenvolvimento pessoal e profissional adequado à função que executa, indo ao encontro do outro e, sempre que necessário, actuar no âmbito terapêutico¹. A experiência pessoal deve, por isso, ser avaliada e objecto de um processo de análise crítica capaz de possibilitar a disposição para a autonomia e para a responsabilidade. O olhar crítico sobre si próprio, a formação profissional contínua, contribui para uma melhor relação cuidativa. Há, assim, um envolvimento total da pessoa e uma vinculação forte ao outro.

A experiência final foi bastante positiva, mas deu para ver que quando se está no papel de doente cuidado, ou com necessidades de cuidados, é um papel de fragilidade e de carência, que por vezes nós, cuidadores, não valorizamos. (np4)

Não é estranha, aqui, mais uma vez, a sentença grega “conhece-te a ti mesmo”. Esta atitude, longe de ser egocêntrica, promove a estima de si e a tomada de consciência de si

¹ Rispaill, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar: uma abordagem do desenvolvimento pessoal em cuidados de enfermagem**, p. 1.

O sentimento do dever e os imperativos da acção próprio, das suas qualidades, dos seus limites físicos e psicológicos, da sua perspectiva e projecto de vida, num quadro de valores. A pessoa que cuida do outro, na posse dos traços essenciais que melhor a caracterizam, adquire, por certo, confiança e autenticidade, atributos imprescindíveis para uma melhor qualidade de prestação de cuidados².

Não é fácil, como se compreende, a prática diária da actividade cuidativa, na área da saúde. De facto, desenvolver uma função na qual múltiplos factores estão envolvidos exige rigor, reflexão, flexibilidade e abertura ao outro e a uma inexorável mudança. Neste contexto, o outro não se limita ao sujeito individual, saudável ou doente, mas alarga-se a uma equipa profissional e de saúde, à própria instituição, onde ocorrem situações emergentes, tensões e conflitos. Na observância do princípio da justiça – porque se trata da primeira virtude de uma instituição, como já referiu Aristóteles³ –, a instituição tem uma função primordial a desempenhar para a formação profissional do cuidador e a criação das melhores condições de trabalho.

O sentimento do dever emerge do sujeito, da sua consciência moral. O processo de educação e formação pessoal, ao longo do projecto vital, vai desenvolver em qualidade esta característica que se funda no mais íntimo da pessoa. Por isso, a realidade do outro intima o sujeito a agir, assumindo essa acção como um imperativo ético.

A realização da acção, segundo Kant, é por dever. É certo que está implícita uma vontade, mas a norma é dada sem qualquer dúvida, pois resulta do imperativo categórico que a legitima como lei universal, e do imperativo prático que respeita a pessoa humana como um fim em si mesmo.

“Uma teoria deontológica que explica como devem ser justificadas e aplicadas as normas gerais não pode admitir a prioridade normativa de nenhum propósito particular sobre tais normas, uma vez que a busca desse *telos* – por mais elevado que seja – exige uma contemporização entre um raciocínio normativo e um raciocínio de prudência.”⁴

Na relação com o outro, em contexto e cuidado humano, não basta o dever e a acção, mas é preciso o diálogo e a discussão, em reciprocidade, para o consentimento livre, efectivo e decisão coerente. “O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma

² *Ibidem*, p. 2.

³ Cf. **EN**.

⁴ Habermas, J. – **A ética da discussão e a questão da verdade**, p. 26.

No desempenho profissional, o trabalho situa-se entre o agir ético e a obra técnica produzida. “O que o trabalho acrescenta de específico é a autotransformação pela mediação da obra e da transformação do mundo.”⁶ O agir ético modifica por dentro o sujeito; pela acção do trabalho, e pela produção da obra, comum ou artística, o sujeito abre-se ao mundo na modalidade dessa obra. O enfermeiro, como profissional, vive a sua abertura ao mundo a partir do campo específico da sua acção profissional, no contexto da saúde e da doença.

“Todos podem ser bons profissionais e seres éticos, mas a sua maneira de se realizarem eticamente será afectada pela repercussão neles do confronto com a obra profissional a realizar.”⁷ Assim, o trabalho decorre de duas perspectivas, respectivamente objectiva e subjectiva: um produto acabado ou prestação de serviço; realização pessoal, pelas virtudes éticas e competência profissional. É aqui que surge habitualmente uma situação de alguma ambiguidade, não só para o sujeito, mas também para outro. A vontade estrita do cumprimento do dever pode motivar o que se denomina por “defeito profissional”, isto é, uma limitação da perspectiva do mundo, em que os outros devem aceitar a forma como o profissional vê esse mundo. Esta perspectiva, com frequência, produz limitações ao desenvolvimento global do sujeito e causa alguma inconsistência na relação interpessoal⁸.

Por outro lado, para evitar desvios a uma norma que se julga razoável e justa, em contexto de cuidado, sobretudo quando organizado e corporizado, surgiram os códigos deontológicos profissionais. Estes são, assim, uma forma de orientação da acção profissional na relação com o outro. O sentido da responsabilidade individual está presente como valor essencial, quer nos direitos quer nos deveres.

É evidente que há uma matriz fundamental que desenha todos os códigos, mas eles emergem mais do viver em comum, isto é, da moral do que da ética. Em certa medida os princípios éticos são observados, mas eles permanecem, em rigor, na esfera do sujeito singular, como reserva para o bom agir. Como referi noutro lugar “É da reflexão moral, mais do que da reflexão ética, que irá surgir a possibilidade de todos os códigos deontológicos das múltiplas instituições humanas”⁹, não sendo a enfermagem uma excepção¹⁰.

⁵ *Ibidem*, p. 10.

⁶ Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 117.

⁷ *Ibidem*, p. 117.

⁸ *Ibidem*, pp. 117-118.

⁹ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 34.

¹⁰ A Ordem dos Enfermeiros foi criada em 1998, cujo Estatuto foi aprovado pelo Decreto-Lei n.º 104/98, de 21 de Abril. O Estatuto integra o código deontológico do enfermeiro (artigos 78.º a 92.º), sustentado em princípios

No caso da enfermagem, o sentimento do dever por parte do enfermeiro enraíza-se na percepção, compreensão e acção dos valores profissionais. Em certas situações, em que o apelo do outro é dramático, porque se inscreve no limite da capacidade do corpo e da pessoa, em nada se questiona o dever. Pelo contrário, a acção do enfermeiro é *um-ir-para-o-outro*, sem qualquer reserva, numa doação absoluta.

Como já fiz referência, as intervenções cuidativas de enfermagem acontecem, por excelência, na intimidade da relação intersubjectiva¹¹. Esta relação é, quase sempre, desigual, pelos mundos vividos em interligação e pela vulnerabilidade da pessoa cuidada. Assim, o sentimento do dever que radica na consciência ética do enfermeiro é, por vezes, questionado por diversos factores relacionados com a instituição, a equipa terapêutica, o doente e família. “As dúvidas e os dilemas emergem à consciência individual e a tomada de decisões pode ser problemática. De igual forma pode ser impossível a confrontação do problema com outros colegas e a própria equipa [terapêutica]”¹².

É verdade, como já referi, que qualquer código deontológico emerge mais das instituições, do viver em comum, do que propriamente da singularidade de uma pessoa e dos seus princípios. Por isso, entendo que é visível a pressão da instituição “enfermagem” que, pretendendo afirmar-se, dignificar-se e desenvolver uma posição consistente e algo uniforme com o cidadão, produz orientações de carácter normativo. Perante situações dilemáticas não é possível a um enfermeiro, na solidão do discernimento e da decisão, saber exactamente como decidiriam *todos* os enfermeiros.

No entanto, nesse universo de preceitos de carácter normativo, a decisão é inexorável. O chamamento do outro é uma intimação e remete para a vontade e autonomia desse outro.

éticos fundamentais, sendo visível a sua elevada qualidade nos diferentes domínios de actuação profissional do enfermeiro. Numa primeira análise, o código revela-se bastante normativo, por vezes bastante específico e directivo, dando destaque à pessoa humana que recebe cuidados de enfermagem. O Estatuto foi alterado e republicado pela Lei n.º 111/2009, de 16 de Setembro. No entanto, o código deontológico não foi objecto de qualquer alteração.

É de referir que a Enfermagem, em Portugal, não dispunha de um instrumento legal similar, regendo-se pela lei geral, à excepção algo tímida do regulamento do exercício profissional dos enfermeiros (REPE, cf. Decreto-Lei n.º 161/96, de 4 de Setembro), que nos artigos 11.º e 12.º contempla os direitos e os deveres do enfermeiro, respectivamente. O artigo 12.º, no n.º 2, refere que é um dever do enfermeiro “Respeitar a decisão do utente de receber ou recusar a prestação de cuidados que lhe foi proposta, salvo disposição especial da lei”; no n.º 3, “Respeitar e possibilitar ao utente a liberdade de opção em ser cuidado por outro enfermeiro, caso tal opção seja viável e não ponha em risco a sua saúde”; no n.º 4, “Esclarecer o utente e os seus familiares, sempre que estes o solicitem, sobre os cuidados que lhe prestam”. O REPE foi alterado pelo Estatuto da Ordem dos Enfermeiros, o artigo 12.º foi revogado.

¹¹ Em rigor, o que acontece é uma relação interpessoal que, no decurso da continuidade da presença face a face, evolui para uma relação afectiva que se desdobra em relação intersubjectiva, conforme a cumplicidade, reciprocidade, compromisso e vinculação. Contudo, em qualquer situação, a relação cuidativa é sempre a excelência, à maneira de Aristóteles, e por isso é uma relação terapêutica.

¹² Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 118.

O sentimento do dever e os imperativos da acção
Nesse sentido, o enfermeiro para decidir e agir tem que examinar a situação, discernir com clareza, na observância de princípios éticos fundamentais e da sua própria reflexão¹³.

Mas a acção do enfermeiro, em contexto profissional, é indissociável da vida institucional, logo da norma moral e da norma jurídica. O que está em causa é a relação entre o agir individual, o agir colectivo e o bem comum, que extrapola ainda para a dimensão política do viver em comum, como já sublinhou Ricoeur. Neste contexto, é necessário que o enfermeiro disponha de orientações precisas, quanto à eticidade que deve presidir à realização dos seus actos de enfermagem, evitando a *má consciência* e as idiossincrasias individuais. Por isso, a perspectiva ética recorre ao momento moral para operacionalização dos seus princípios.

No Estatuto da Ordem dos Enfermeiros surge o dever do enfermeiro de “Exercer a profissão com os adequados conhecimentos científicos e técnicos, com o respeito pela vida, pela dignidade humana e pela saúde e bem-estar da população, adoptando todas as medidas que visem melhorar a qualidade dos cuidados e serviços de enfermagem.”¹⁴ Como é óbvio, ao direito de exercer a profissão contrapõe-se o dever de zelar pela sua formação técnica, científica e humana, para bem julgar as situações que experiencia na sua actividade profissional, perspectiva que é transversal a esta investigação.

Decorre do código deontológico do enfermeiro, artigo 78.º, n.º 1, de que as intervenções de enfermagem devem observar a defesa da liberdade e da dignidade da pessoa. Por sua vez, o n.º 2 explicita que os valores universais implícitos na relação profissional são a igualdade, a liberdade responsável, a verdade e a justiça, o altruísmo e a solidariedade, a competência e o aperfeiçoamento profissional. O n.º 3 evidencia que a acção profissional do enfermeiro se orienta pela responsabilidade, o respeito pelos direitos humanos e a excelência do exercício da enfermagem¹⁵. Contudo, outros valores e princípios coexistem e dão suporte aos valores atrás enunciados¹⁶.

Embora profissional de saúde [enfermeira], foram-me prestados todos os esclarecimentos dos riscos que corria e proposta e observação por parte de uma psicóloga (particular) para apoiar o momento, o que recusei. (...) passei à equipa de Enfermagem que muito cuidadosamente me recebeu, integrou no Serviço, explicou rotinas (horas de banho, alimentação, visita médica...), avaliou e observou com “olhar” humano. (np10)

No entanto, também pode acontecer o contrário. A verdade e a informação não

¹³ Cf. *Ibidem*, p. 118.

¹⁴ Portugal. **Lei n.º 111/2009**, artigo 76.º, p. 6546.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**.

O sentimento do dever e os imperativos da acção existem, como não existe presença, solicitude e empatia. Evidencia-se, por outro lado, algum grau de utilitarismo e instrumentalização da pessoa doente.

No dia seguinte, pela manhã, fui interpelado por uma Sra. Enf.^a, da qual, nem da sua figura corporal me lembro, tal foi a fluidez da sua aparição, para fazer colheita de sangue e nada mais. Pouco depois um técnico para realizar ECG. Ao fim do dia sentia-me só, isolado, perdido, é então que surge alguém, uma Sra. Enf.^a (já outra), uma auxiliar [de acção médica], que me informaram que me iriam levar para o bloco operatório (...) e mais conversas para quê? (np6)

Se o sentimento do dever, como já referi, se apoia na consciência moral individual, na sensibilidade pessoal e no próprio sentido emocional, isso significa que essa propensão é passível de aprendizagem e aperfeiçoamento. A educação, a formação inicial e a aprendizagem ao longo da vida, são os instrumentos imprescindíveis para vincular o sujeito a uma prática profissional de qualidade, irreduzível às idiosincrasias individuais e institucionais. Mas também é verdade que, por outro lado, há uma certa opacidade e constrangimento para o enfermeiro. Aliás, a história da enfermagem é disso testemunho, pelas suas ligações conventuais, pois defendia o apagamento do corpo da mulher cuidadora, a sua ocultação e a contenção no sentido da não manifestação de sentimentos e emoções¹⁷. O corpo configura-se como corpo negado e assexuado.

Os sinais e a linguagem do corpo apagava-se num silêncio sepulcral, sendo a intenção cuidativa segundo o sentido do ágape. A caridade e a compaixão eram os valores que presidiam à relação intersubjectiva, em contexto das intervenções cuidativas, mas insuficientes. Se a desigualdade é prévia, esta situação cria um segundo grau de desigualdade, e sobretudo de ambiguidade, por negar o corpo e toda a sua expressividade. Ao negar-se o relacionamento afectivo, criava-se um véu que dissimulava a própria erótica humana e, em última instância, contribuía para o apagamento do sujeito cuidador, do seu desenvolvimento pessoal e, paradoxalmente, do seu desenvolvimento profissional. Por extensão ao doente eram também impostas regras no sentido de conter a sua expressividade afectiva.

¹⁷ É de referir que foi com Florence Nightingale, a “mãe” da Enfermagem, que no século XIX esta disciplina científica sofre um processo de transformação, iniciando-se na formação e continuando no desenvolvimento como profissão, buscando a sua identidade e autonomia. *Ibidem*.

Veiga, a este propósito, afirma que a perspectiva de Nightingale não era de continuidade, mas de ruptura com o passado. Aliás, esse passado e as suas orientações mostravam-se impotentes para responder aos contextos da sua época. Bem formada e algo visionária, tendo por suporte o conhecimento científico, procurou construir algo de novo, para uma melhor resposta aos problemas de saúde e desenvolvimento da enfermagem. A ruptura com a dependência da enfermagem face a outras disciplinas, assim como com o conhecimento instituído por longos séculos, por certo hermético e em larga medida incapaz de respostas adequadas, veio libertar a enfermagem da forte conotação com as práticas religiosas e desencadear a sua autonomia e identidade. Cf. Veiga, J. – “Existirá uma ética da enfermagem?”, pp. 380-382.

Assim, as intervenções cuidativas realizadas pela enfermagem do século XIX centravam-se não na própria função prática, mas na própria pessoa-enfermeira, o que não era positivo. “É a enfermeira o critério de referência dos cuidados que presta, e isso em relação às qualidades morais e religiosas de que dá provas.”¹⁸ Este quadro conceptual de cariz oblato levava a enfermeira a abstrair-se de si própria, do seu corpo, da sua identidade, constrangida pelo *seu* dever. Tutelada pelo poder do médico, ela era envolvida num plano prescritivo de atitudes e comportamentos, modelados pela obediência e por um cego dever. “À *consciência* da enfermeira é-lhe vedado qualquer julgamento, qualquer discernimento ou atitude crítica.”¹⁹

Importa sublinhar que a filosofia do código deontológico assenta, por um lado, na dignidade e autonomia da pessoa humana e no respeito que lhe é devido; por outro lado, na competência do cuidado profissional e da autonomia da profissão. Esta perspectiva vai na direcção do doente/utente, da família, dos grupos e da comunidade. Nota-se, com efeito, a posição relevante do outro, que exige uma resposta ao seu apelo, por certo técnico-científica, mas sempre revestida de eticidade. No entanto, para o enfermeiro, que também é pessoa, o referido código elenca um conjunto de deveres que se extraem fortemente do momento moral de inspiração kantiana. Neste sentido, emergem os deveres para com o outro, pois este determina, em grande medida, a acção do enfermeiro. Assim, o relacionamento com o outro é desigual, e no âmago dos direitos e dos deveres parece não ser possível a reciprocidade, que só poderá ser alcançada pela solicitude e pelo reconhecimento, tão próprios da perspectiva ética²⁰.

Apesar da normatividade, o código deontológico do enfermeiro é pertinente e necessário, pois dá abrangência à profissão de enfermagem e evidencia a sua autonomia e visibilidade social. Por outro lado – o que é essencial – os utentes ficam a compreender melhor a fundamentação dos actos de enfermagem e ainda os seus direitos na relação directa com o enfermeiro. Desta forma, a enfermagem mantém junto do cidadão um elevado nível de credibilidade e responsabilidade²¹.

No meu entendimento os enfermeiros, por vezes, têm uma visão redutora dos preceitos

¹⁸ Collière, M.-F. – **Promover a vida**, p. 87.

¹⁹ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 103.

Ainda em 1926 Bernard exortava: “Minhas senhoras, deram-vos instrução, as noções técnicas fundamentais; abstei-vos de tirar daí um orgulho excessivo. Permanecei mulheres e enfermeiras; dissei a vós mesmas que não há tarefas vis e que, pelo contrário, é ao aceitá-las com simplicidade que tirareis todo o prestígio de que tendes necessidade. Respeitai o médico, mesmo se achais que o não merece. O médico deve sempre ser considerado pela enfermeira como seu chefe.” Collière, M.-F. – **Promover a vida**, p. 85.

²⁰ Cf. Ricoeur, P. – **Percursos do reconhecimento**.

²¹ No entanto o carácter normativo de uma coisa também se questiona. De algum modo entendo que existe alguma dissonância, na enfermagem, entre a ciência e a profissão.
Cf. Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, 127.

O sentimento do dever e os imperativos da acção do código. Isto é, verifica-se uma interpretação demasiado literal desses preceitos – talvez por receio de agir mal e sofrer as sanções subsequentes –, entendendo o código como uma *prescrição*, algo *obrigatório* a observar sempre e em qualquer situação. É o que se verifica, por exemplo, a propósito da problemática da imutabilidade do segredo profissional. É preciso ter em conta que o código deontológico é um compromisso moral com o outro e com a comunidade e que determina uma orientação do agir do enfermeiro. Em lado nenhum o código se *opõe* ao discernimento crítico e analítico do enfermeiro e à perspectiva do fim último e do bem como máximo. O que é preciso é que na sua acção o enfermeiro torne a sua *subjectividade* universalizável, para harmonização da ética, da moral e da deontologia. Como se sabe, a deontologia funda-se na moral que, por sua vez, nada é sem o seu retorno sistemático à perspectiva ética.

Assim, a subjectividade do enfermeiro e a sua vinculação a um dever que não questiona dá corpo a um imperativo que o projecta para a acção. Mas esse imperativo é condicionado também pela norma deontológica, que configura os limites dessa acção. O dever não brota, neste contexto, apenas do interior da pessoa, mas também do exterior pela força da norma. O enfermeiro tem o dever de cumprir as normas deontológicas e as leis da profissão, de se responsabilizar pelas decisões e actos que pratica ou delega noutro profissional, de revelar solidariedade com a comunidade, sobretudo em situações de catástrofe e de “Proteger e defender a pessoa humana das práticas que contrariem a lei, a ética ou o bem comum, sobretudo quando carecidas de indispensável competência profissional.”²²

Por outro lado, nos deveres gerais, o enfermeiro deve “Comunicar os factos de que tenham conhecimento e possam comprometer a dignidade da profissão ou a saúde dos indivíduos ou sejam susceptíveis de violar as normas legais do exercício da profissão.”²³ Considero que este preceito é vago, pois não enumera nenhuma situação em concreto. Este facto prende-se com a observância do segredo profissional. A questão não é a observância do segredo profissional, que é inquestionável, mas os seus limites.

É admissível que o enfermeiro tenha dúvidas sobre os limites do segredo profissional. No entanto, quanto à substância do segredo esse deve estar sempre presente na consciência esclarecida do enfermeiro. Em termos gerais, no plano ético, segundo Elizari, não há violação do segredo quando o próprio dá o seu consentimento para ser revelado; em situações em que a não revelação causaria danos iguais ou mais graves a terceiros, sem qualquer culpa, do que ao próprio doente pela sua revelação; em situações nítidas de abusos de qualquer natureza

²² Portugal. **Lei n.º 111/2009**, artigo 79.º, p. 6547.

²³ *Ibidem*, artigo 76.º, p. 6547.

O sentimento do dever e os imperativos da acção cometidos sobre crianças, pessoas indefesas e em extrema fragilidade e vulnerabilidade (pessoas inconscientes, com diminuição das suas faculdades físicas e mentais, mulheres grávidas, velhos), bem como as situações expressas na lei, incluindo a comunicação de doenças contagiosas²⁴. A pessoa que tem o direito à confidencialidade deve ser persuadida, através de informação e demonstração dos danos potenciais, para autorizar a divulgação da matéria sob segredo, para benefício de uma pessoa concreta e aplicação em qualquer situação similar.

Tudo é segredo? Obviamente que não. Certos factos não são segredo, pois decorrem da convivência social e do viver em comum. Outros, por seu lado, pela sua relevância e extrapolação para os familiares e sociedade em geral, porque podem interferir e causar dano a outros, ou se revestem de indícios criminais, entendendo que devem ser analisados e, após exposição ao doente, conforme a situação, devem ser participados às instâncias competentes. Caso contrário, o enfermeiro ou o profissional de saúde em geral, está a ser conivente com uma situação grave, negando os deveres elementares de protecção e segurança a outras pessoas²⁵.

No entanto as situações dilemáticas enraízam-se no sentimento do dever, relevam de um imperativo categórico e exigem uma acção. Não é fácil para o enfermeiro tomar decisões, às vezes em curto espaço de tempo, o que pode motivar conflito entre a sua consciência, os seus valores, o código deontológico e a pessoa cuidada. Assim, o dever e a acção, configuram-se em termos de responsabilidade, confidencialidade e compromisso profissional, como vou de seguida analisar.

²⁴ Elizari, F. – **Questões de bioética**, pp. 266-267.

²⁵ Não é por acaso que o novo código deontológico dos médicos altera bastante a filosofia e prática anterior, quanto a esta matéria, ao referir no artigo 50.º “A obrigação do segredo médico não impede que o médico tome as precauções necessárias, promova ou participe em medidas de defesa da saúde, indispensáveis à salvaguarda da vida e saúde de pessoas que possam contactar com o doente, nomeadamente dos membros da família e outros conviventes”. Assim, na presença de um risco real e significativo para a vida de outra pessoa, o médico deve persuadir o doente a modificar o comportamento, advertindo-o que vai revelar a situação às pessoas interessadas. Se o doente não proceder em conformidade, “(...) o médico deve informar as pessoas em risco, caso as conheça, após comunicar ao doente que o vai fazer”. Cf. Código deontológico [Em linha].

III. 2. 1. RESPOSTA E RESPONSABILIDADE ÉTICA

Le sentiment de la responsabilité apparaît ainsi comme l'épreuve de la causalité de l'action en tant que telle, relativement à une situation concrète.

Jean Ladrière, *L'éthique dans l'univers de la rationalité*

No processo cuidativo é necessário assegurar o respeito pela dignidade humana, sobretudo nos momentos de maior fragilidade e vulnerabilidade, como acontece em situações de doença que exigem cuidados de saúde. Apesar do desenvolvimento pessoal e profissional dos prestadores de cuidados, em concreto na vertente ética, os Estados e as entidades reguladoras da saúde têm ainda que legislar e normalizar sobre esta matéria, designadamente sobre os direitos e deveres dos profissionais de saúde e dos doentes.

Parece não haver dúvida, do ponto de vista teórico, que todos conhecem o Bem, mas, por várias vicissitudes, a percepção do Bem e a acção individual para o conseguir, muitas vezes não observa os princípios da ética da responsabilidade e da sua teleologia¹. Esta problemática é sempre evocada no contexto dos padrões culturais e das tradições de uma comunidade, região ou país. Por vezes, esta perspectiva gera ambiguidades por não observar na plenitude os princípios éticos, pois, como se sabe, tudo o que é cultural e de prática tradicional de uma comunidade ou povo, na sua essência, nem sempre é ético. Há sempre o risco de a norma ser indigna e, na verdade, não respeitar a dignidade humana. Assim, é decisivo que as normas sobre os direitos das pessoas sejam construídas não apenas na base dos princípios da ética geral, mas observando o preconizado na *Declaração Universal dos Direitos do Homem*².

O Estado Português observa os princípios filosóficos sobre a pessoa humana, e o

¹ Cf. Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, pp. 44-45.

² A *Declaração Universal dos Direitos do Homem* foi adoptada pela Organização das nações Unidas (ONU), em 10 de Dezembro de 1948, cuja matriz foi elaborada pelo canadiano John Humphrey, na sequência da conferência de Ialta (Crimeia). Os crimes cometidos na segunda Guerra Mundial e o desejo de uma paz duradoura alicerçada na democracia e no respeito pelos direitos humanos, foram os aspectos que despertaram a consciência de vários líderes mundiais e que culminaram com a elaboração da declaração. A sua elaboração teve por base a *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, apresentada em 26 de Agosto de 1789, em França, em pleno Iluminismo e no decurso da Revolução Francesa. Os preceitos desta declaração, inspirada nas declarações americanas, não se aplicavam apenas à França, mas a todos os estados, no sentido de assegurar os direitos individuais.

Não é estranho, pois, que em pleno século XX, vários líderes mundiais desejassem estabelecer as regras para um novo paradigma da humanidade, em matéria de direitos e liberdades. A Declaração Universal dos Direitos do Homem não apresenta uma base legal, mas tem sido uma referência para os estados, os povos, as pessoas individuais e para a própria ONU que, nessa sequência, elaborou outros tratados internacionais dos direitos civis, políticos, económicos, sociais e culturais. Cf. Código de Nuremberga, Declaração de Helsínquia.

conteúdo da Declaração Universal dos Direitos do Homem. No artigo 1.º da Constituição da República Portuguesa (CRP) afirma-se que “Portugal é uma República soberana, baseada na dignidade da pessoa humana (...).”³ Assim, o respeito pela dignidade da pessoa humana é a pedra basilar da República Portuguesa. É da dignidade da pessoa humana que emergem todos os direitos consagrados na constituição, e se desdobram no direito à vida, à integridade pessoal, à liberdade, entre outros. Por outro lado, a dignidade da pessoa humana é também “(...) a base de toda a ordem jurídica portuguesa, princípio expressivo do humanismo europeu ocidental (...)”⁴.

A CRP, no âmbito dos direitos, liberdades e garantias pessoais, no artigo 24.º, consagra o direito à vida “1. A vida humana é inviolável. 2. Em caso algum haverá pena de morte”⁵. Trata-se de um direito primordial e “prioritário” do ser humano, pois sem esse direito “(...) nenhum outro tem sentido, uma vez que o dano da morte constitui o dano mais grave e irreparável que a pessoa pode sofrer”⁶.

O artigo 25.º da CRP explicita o direito à integridade pessoal “1. A integridade moral e física das pessoas é inviolável. 2. Ninguém pode ser submetido a tortura, nem a tratamentos ou penas cruéis, degradantes ou desumanos.”⁷ Por sua vez no artigo 26.º da CRP é consagrado o direito à identidade pessoal, à cidadania, à reserva da vida privada e familiar, à privacidade, entre outros direitos. Já no artigo 27.º é consagrado o direito à liberdade, referindo o n.º 1 que “Todos têm direito à liberdade e à segurança.”⁸

Nesta medida, partindo do conceito de dignidade humana, os direitos referidos relacionam-se intimamente com as questões da saúde e os aspectos inerentes. Assim, daqui emerge, por exemplo, a proibição do comércio de tecidos e órgãos humanos, a necessidade do consentimento livre e esclarecido⁹, o direito da pessoa a ser informada do seu estado de saúde ou o direito de aceder aos dados do seu processo clínico. Nesta perspectiva, é destes direitos, e da sua rigorosa observância, que as profissões da saúde sentiram o dever de elaborar um

³ Constituição da República Portuguesa, p. 7.

⁴ Melo, H. – “O biodireito”, p. 172.

⁵ Constituição da República Portuguesa, p. 14.

⁶ Melo, H. – “O biodireito”, p. 173.

⁷ Constituição da República Portuguesa, p. 14.

⁸ *Ibidem*, p. 15.

⁹ A questão do consentimento do doente não emergiu da prática da Medicina, mas de outras áreas do conhecimento, como a filosofia, a moral e o direito. Conforme a tradição do juramento hipocrático, de raiz paternalista, o médico não se sentia obrigado a obter o consentimento prévio do doente para a prática de qualquer acto médico. Ele sabia o que era necessário e bom para o doente. Este devia limitar-se a confiar nele, cumprir as prescrições e obedecer-lhe sem qualquer reserva. Esta perspectiva inverteu-se, no século XX, com sentenças judiciais nos Estados Unidos da América que determinavam a necessidade do doente dar o seu consentimento informado para actos médicos. Situações de jurisprudência foram comuns, tendo um efeito de contágio na Europa. Cf. Elizari, F. – **Questões de bioética**, pp. 241-242.

código deontológico que garanta o respeito, a segurança e a protecção do cidadão. No entanto, em qualquer circunstância, o homem é livre de agir conforme a sua intenção. Com efeito, depende de si agir de uma forma ou de outra, agir bem ou mal. Nessa medida o homem torna-se responsável pelos seus actos e pelas consequências, pois a sua acção é voluntária¹⁰.

A questão essencial, importa recordar, é que na realização de actos profissionais, o enfermeiro deve observar a dignidade da pessoa humana, sem qualquer hesitação. A posição kantiana sobre a pessoa expressa um sentido ontológico, pois, segundo Ricoeur, “(...) a natureza racional *existe* como um fim em si. Por contraste, a coisa, manipulável, recebia um modo de existência oposto, definido precisamente pela aptidão a ser manipulada”¹¹.

Tudo se passa, assim, no domínio da perspectiva ética, acentuada pelo momento moral que, no contexto profissional, incorpora o sentido deontológico. Por outro lado, o enfermeiro é abrangido pela norma jurídica de carácter obrigatório, que sintetiza a acção ética e procura, contra a tentação da arbitrariedade, assegurar a justiça. Na esfera do sentido deontológico, apela-se de imediato para o comportamento moral do sujeito prático¹² e muito no âmbito da moralidade kantiana e do seu entendimento sobre a pessoa humana¹³.

Por sua vez, a ética da responsabilidade de Hans Jonas é uma nova ética, sendo diferente da ética tradicional teleológica (Aristóteles) e deontológica (Kant e a perspectiva discursiva de Habermas). A ética tradicional, segundo Hans Jonas, não é capaz de responder ao paradigma tecnológico contemporâneo. Ela caracteriza-se por ser antropocêntrica, visando as relações humanas no plano intersubjectivo e colectivo; pressupõe a regra da reciprocidade, os direitos e os deveres; situa-se na proximidade do espaço e do tempo, no contexto do agir, sem grande preocupação com os seus efeitos na natureza e no tempo futuro¹⁴.

O princípio da responsabilidade enunciado por Hans Jonas parte do poder do homem para obter um dever “Tu podes, logo tu deves: *tu peux, donc tu dois*”, em vez de “Tu deves, logo tu podes”, ao contrário do pensamento kantiano¹⁵. Assim, o princípio da responsabilidade revela um novo paradigma ético, que visa orientar a ética para o futuro preservando a vida humana e a natureza. A responsabilidade mais não é do que o correlato do

¹⁰ Cf. Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 42.

¹¹ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 316.

¹² Cf. Habermas, J. – **O futuro da natureza humana**, p. 47.

¹³ Cf. Kant, I. – **Fundamentação da metafísica dos costumes**.

¹⁴ Simon, R. – **Éthique de la responsabilité**, p. 172. Pode argumentar-se, a propósito, que a ética filosófica, por alguma insuficiência prática, adquiriu uma relevância acrescida através da emergência da Bioética. Esta nova ciência interdisciplinar vem contemplar, na minha opinião, muitos dos aspectos propostos por Hans Jonas.

¹⁵ *Ibidem*, p. 173.

poder do homem. O autor segue a perspectiva kantiana, mas atribui à acção humana uma dimensão global, num mundo global. Cada pessoa tem responsabilidade por si, mas essa responsabilidade deve ser global e indissociável da responsabilidade dos outros, num movimento de solidariedade. Tudo assenta no facto de que a existência humana e o agir humano são extremamente vulneráveis, o que configura a fragilidade da vida humana.

O apelo e a resposta têm implícita a ideia de assimetria e de reciprocidade. Por exemplo, no pensamento de Ricoeur e Levinas há dois pontos de oposição, que são: “(...) a reciprocidade da relação ética e do seu fundamento ontológico) e “A reciprocidade do relacionamento interpessoal contrasta com a assimetria e a não reciprocidade da relação do eu com o Rosto do Outro.” Quanto ao aspecto ontológico, Ricoeur defende que o sujeito, ele próprio, desenvolve uma reflexão dentro de uma dialéctica do si-mesmo e do outro si¹⁶.

Neste sentido, a responsabilidade prende-se com a intenção e a acção concreta. O fim visado pela intenção é o elemento determinante para a realização da acção, sendo necessário mobilizar os meios para a execução. Por exemplo, no âmbito da teoria kantiana, o valor moral do acto não decorre do objecto material, mas sim universal. Também está implicado o conteúdo do acto e o carácter voluntário do acto, quando se realiza intencionalmente. A acção também é impulsionada pela motivação, prazer e vinculação do sujeito¹⁷.

“A decisão consiste no querer, isto é, nesta forma de causalidade singular, não assimilável à causalidade física, pela qual o sujeito se determina a si mesmo. Mais precisamente, o sujeito tem o *poder*: *eu posso, tenho o poder* de exercer esse acto interior que é a ‘decisão’, assim como tenho o poder de iniciativa, de começar uma série de actos mentais no contexto do discurso da acção.”¹⁸

A responsabilidade do sujeito ético é bem evidente. Com efeito, ela decorre da relação face a face, ou seja, do olhar do rosto significante. Neste sentido, Pinheiro refere:

“A palavra do rosto que nos oferece o primeiro ensinamento – o *não matarás* – designa a relação original em função da qual a linguagem não se subordina à consciência, mas é condição desta ‘tomada de consciência’, é o acordar em mim de um cuidado *para e pelo* Outro que me ata a ele, ainda antes de o compreender.”¹⁹

¹⁶ “(...) *la réciprocité de la relation éthique et son assise ontologique*”; “*La réciprocité de la relation interpersonnelle tranche sur l’asymétrie et la non-réciprocité du rapport du moi au Visage d’Autrui.*” *Ibidem*, pp. 37-38.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 37-38.

¹⁸ “*La décision consiste dans ce vouloir, c’est-à-dire dans cette forme de causalité tout à fait particulière, inassimilable à la causalité physique, par laquelle le sujet se détermine lui-même. Plus exactement, il s’agit d’un pouvoir: je peux, j’ai le pouvoir d’exercer cet acte intérieur qu’on appelle ‘décision’, comme j’ai le pouvoir d’initier, de commencer cette série d’actes mentaux que nous avons rencontrés dans les discours de l’action.*” *Ibidem*, p. 50.

¹⁹ Pinheiro, M. – **Subjectividade plural**, p. 160.

A linguagem ética reveste-se de um excesso de sentido ou significação, em que o Eu é intimado a fazer-se em *um-para-o-outro*, ou seja, da mesma forma que o Mesmo realiza o movimento em direcção ao Outro. Este, assim, é proximidade, para além da sua exposição na linguagem e em qualquer sistema de significações²⁰.

Pinheiro entende que há uma excedência do Dizer em relação ao Dito, o que motiva uma comunicação assimétrica, que resiste à unificação e à igualdade. O contacto e proximidade residem na significância do Dizer que, por sua vez, realiza o enigma da alteridade. No entanto, esta permanece no invisível e na ambiguidade, na sua excedência, sendo a linguagem expressão e rosto, sempre revestida da possibilidade de um significado excedente²¹.

A aproximação do sujeito ao Outro caminha por um sentido de responsabilidade muito visível, o que expressa uma significação ética do *um-para-o-outro*, e ainda à inquietude e diacronia. É nesta subjectividade que o Dito se reduz ao Dizer e pode ser interpretado e compreendido²². Assim, o tempo do Dito é o tempo que é possível recuperar e o Dizer, por sua vez, permite:

“(...) a aproximação a Outrem e realiza esse mesmo aproximar fazendo-se resposta ao Outro, responsabilidade pelo próximo, comunicação e condição dessa comunicação enquanto exposição, que comporta um sentido ético, gerador de um movimento centrífugo, e não intencional, caracterizado pelo seu movimento centrípeto”²³.

Nessa medida, o Dizer não parte do Eu, mas do próximo. O Eu submete-se à nudez, ao desprendimento, ao sofrimento e até ao morrer pelo outro, pois o próximo faz-se signo. O rosto do Outro, a sua exposição, faz emergir a possibilidade de comunicação, em estreita passividade, em que o sujeito se aproxima do Outro em abandono, inteira disponibilidade e vulnerabilidade. O Dizer, ao revelar-se como exposição, induz um traço ético da subjectividade não *por-si* (interesse), mas *pelo-outro* (desinteresse). O Eu fica, assim, desprotegido, em doação e dedicação ao Outro²⁴.

Nesta perspectiva levinasiana, a verdade funda-se na linguagem, o que pressupõe a relação com o Outro, numa atitude de passividade. A exterioridade é, assim, o caminho da verdade, e o Eu parece ficar desprovido da sua actividade, ou, pelo menos, ela será mediada gradativamente pela passividade, enquanto proximidade.

²⁰ *Ibidem*, p. 160.

²¹ *Ibidem*, p. 161.

²² *Ibidem*, p. 162.

²³ *Ibidem*, pp. 162-163.

²⁴ Cf. *Ibidem*, p. 163.

Por isso, na relação intersubjectiva, tem que haver responsabilidade. Para Ladrière, a responsabilidade reveste-se de dois aspectos fundamentais: se, por um lado, é constituída e regulada por procedimentos num dado campo social, por outro, está implícita na determinação ética da própria acção²⁵. O sentimento da responsabilidade revela-se como a prova da causalidade da acção, sempre numa situação concreta. Há uma distância entre o sujeito e a sua acção, um espaço de reflexão²⁶. Por isso, o sentimento do dever e a solicitude impõem-se à consciência daquele que cuida, que estabelece uma relação de proximidade com o outro.

O outro, nas palavras de Kant, não pode jamais ser instrumentalizado, segundo a determinação do imperativo prático “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”²⁷. Há, pois, um vínculo estreito entre ética e responsabilidade que se relaciona com a situação, a sua singularidade e o sentimento do dever que emerge do sujeito.

O código deontológico do enfermeiro²⁸, no artigo 78.º, n.º 3, como já fiz referência, diz que é um princípio orientador da actividade do enfermeiro “A responsabilidade inerente ao papel assumido perante a sociedade”, devendo “Responsabilizar-se pelas decisões que toma e pelos actos que pratica ou delega”. Por sua vez, o artigo 80.º enfatiza que o enfermeiro é “(...) responsável para com a comunidade na promoção da saúde e na resposta adequada às necessidades em cuidados de enfermagem (...)”. No artigo 83.º, o enfermeiro tem o dever de “Co-responsabilizar-se pelo atendimento do indivíduo em tempo útil (...)”. Já no artigo 84.º, o enfermeiro deve “Atender com responsabilidade e cuidado todo o pedido de informação ou explicação feito pelo indivíduo em matéria de cuidados de enfermagem”²⁹.

²⁵ Ladrière, J. – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*, pp. 145-146.

²⁶ *Ibidem*, pp. 149-150.

²⁷ Kant, I. – **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p. 69.

²⁸ Portugal. **Lei n.º 111/2009**.

²⁹ Note-se, por exemplo, que o código deontológico do médico, artigo 40.º, restringe o direito à informação: “O prognóstico e o diagnóstico devem ser revelados ao doente, salvo se o médico, por motivos que em sua consciência julgue ponderosos, entender não o dever fazer”. Por outro lado, no mesmo artigo, quando se trata de um prognóstico fatal, quase nunca a verdade é revelada ao doente, “(...) mas em regra deve ser revelado ao familiar mais próximo que o médico considere indicado, a não ser que o doente o tenha previamente proibido ou tenha indicado outras pessoas a quem a revelação deva ser feita”. Considerando embora a situação concreta, o seu contexto e as capacidades de discernimento do doente, parece-me excessiva esta prática, pois não se pode instalar uma espécie de *tiranía da família*. Como será então a relação da família com o doente? Uma relação, por certo, de fingimento, dissimulação e opacidade, que contraria os princípios éticos fundamentais. Entretanto o novo código deontológico aprovado em 26 de Setembro de 2009, altera de forma significativa esta prática. Com efeito, o artigo 44.º refere: “O doente tem o direito a receber e o médico o dever de prestar o esclarecimento sobre o diagnóstico, a terapêutica e o prognóstico da sua doença”. Por sua vez, o artigo 50.º explicita que “O diagnóstico e o prognóstico devem, por regra, ser sempre revelados ao doente, em respeito pela sua dignidade e autonomia”, “O diagnóstico e prognóstico só podem ser dados a terceiros, nomeadamente familiares, com o consentimento expresso do doente, a menos que este seja menor ou cognitivamente incompetente, sem

A resposta do enfermeiro não pode, assim, ser dissociada da norma escrita. O artigo 81.º do código deontológico é bem claro quanto à natureza dos valores humanos e à sua rigorosa observância, prevenindo o risco de instrumentalização do outro, do mais frágil e vulnerável. Assim, o enfermeiro deve cuidar o outro sem discriminação, qualquer que seja a sua natureza, salvaguardar os direitos da criança e protegê-la de qualquer espécie de abuso, bem como da pessoa idosa e da pessoa com deficiência. Por outro lado, deve o enfermeiro não fazer juízos de valor sobre o outro, nem impor, por qualquer via, os seus critérios e valores, devendo ainda respeitar e fazer respeitar as opções de vida da pessoa que é cuidada, sejam elas filosóficas, políticas, religiosas ou outras³⁰. Esta perspectiva é reforçada, no artigo 87.º, quanto ao respeito do doente terminal. O enfermeiro deve defender e promover os direitos do doente, respeitar as manifestações de perda e luto e “Respeitar e fazer respeitar o corpo após a morte.”³¹

A espiritualidade e a religiosidade são dimensões sempre presente na relação cuidativa. O enfermeiro tem o dever e o compromisso de cuidar o outro em contexto holístico e, assim, dignificar a morte e o processo de morrer.

(...) a utente estava em estado terminal. (...) fui fazer o turno da noite, esta utente estava (...) num grande sofrimento. Pediu-me para ficar perto dela porque iria morrer nessa noite, solicitou-me ainda que chamasse o capelão para poder morrer em paz. (np3)

Os códigos deontológicos de outros países são similares quanto à matriz axiológica e aos objectivos. No entanto cada um coloca aspectos específicos em destaque. Por exemplo, em França, o artigo 2.º referente ao decreto relativo às regras profissionais dos enfermeiros, refere que “O enfermeiro ou enfermeira exerce a sua profissão no respeito pela vida e pela pessoa humana. Respeita a dignidade e intimidade do doente e da família.”³²

A observância do respeito pela intimidade da pessoa é um dos valores primordiais. Em França, o artigo VII da *Carta do doente hospitalizado*³³, refere:

“O respeito pela intimidade do doente deve ser preservado durante os cuidados, as higiènes, as consultas e visitas médicas, os cuidados pré e pós-operatórios, as radiografias, os transportes de maca e em todos os momentos do seu dia-a-dia no hospital.”

prejuízo do disposto no artigo 89.º deste código”. Como é perceptível, o novo código deontológico centra a questão da informação no próprio doente, respeitando a sua identidade pessoal e a sua autonomia, observando assim os princípios éticos. Cf. Ordem dos Médicos [Em linha].

³⁰ Portugal. **Lei n.º 111/2009**, artigo 81.º, pp. 6547-6548.

³¹ *Ibidem*, p. 6548.

³² Cf. Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, p. 14.

³³ Cf. *Ibidem*, p. 13.

O mesmo artigo sublinha o valor do consentimento informado na observação do respeito pela pessoa:

“Os doentes hospitalizados num estabelecimento de apoio ao ensino devem dar o seu consentimento informado sempre que sirvam de estudo, como por exemplo durante a apresentação de casos aos estudantes de medicina. Não se pode passar por cima de uma recusa do doente.”

De igual forma, em Portugal, o código deontológico prescreve ao enfermeiro a orientação da acção. Deve o enfermeiro, nessa medida, observar os sentimentos de pudor e interioridade próprios de cada pessoa, devendo respeitar a sua intimidade e privacidade, impedindo a ingerência na sua vida privada e familiar, atitude extensiva às funções que delega³⁴.

Na carta dos direitos e deveres dos doentes, que assenta em valores consagrados na CRP e no quadro legislativo em vigor, apela-se à capacidade interventiva do doente e à sua audição em matérias relacionadas com a saúde, promovendo a humanização dos cuidados. A carta consagra direitos fundamentais que se relacionam, entre outros, com a dignidade humana, as convicções culturais, religiosas e filosóficas, a informação sobre o seu estado de saúde, o seu consentimento para qualquer acto médico, a confidencialidade dos dados clínicos e o acesso aos mesmos e à privacidade em qualquer acto clínico. Os deveres do doente prendem-se sobretudo com o cuidado de si, a informação para um correcto diagnóstico e tratamento e a boa convivência com os demais doentes³⁵.

A resposta ao outro e a textura ética da responsabilidade, insinua-se na comunicação e na relação intersubjectiva. Se não bastasse a iniciativa de cada um, a abertura à palavra e ao silêncio, o código deontológico prescreve essa prática no dever de informação, nos termos do artigo 84.º, como já referi. Quanto ao consentimento informado, o enfermeiro deve “Respeitar, defender e promover o direito da pessoa ao consentimento informado”, facilitando à pessoa cuidada e à família toda a informação sobre os cuidados de enfermagem³⁶.

O código deontológico, como é visível, não prescreve sobre a reciprocidade, muito menos sobre a sua natureza, em relação a cada um e aos outros. Ou seja, o outro enquanto sujeito singular ou os outros no domínio de outras profissões da saúde. A verdadeira relação intersubjectiva, em que a exterioridade do outro invade a minha interioridade, da sua *passividade* apelativa à minha *actividade*, nenhum código deontológico pode legislar. Essa

³⁴ Portugal. **Lei n.º 111/2009**, artigo 86.º, p. 6548.

³⁵ Carta dos direitos e deveres dos doentes [Em linha].

³⁶ Portugal. **Lei n.º 111/2009**, p. 6548.

relação é tatuada no olhar, na transitividade do rosto e do corpo, na substância de dois mundos entrelaçados. A pessoa doente sente-se desgarrada do seu mundo, das referências sólidas do seu corpo, teme a indiferença dos pares, agora que está no outro lado do processo cuidativo, e também deseja ser acolhida e cuidada.

(...) [Na urgência] *senti-me ‘pequenina’, de repente parecia que não conhecia ninguém, e que estava nos meio dos lobos. Senti-me indefesa, e com grande vontade de ser bem tratada, se calhar nem tanto organicamente, mas mais afectivamente” (...) De repente vejo uma colega a vir ter comigo, que simpaticamente me aborda e prontifica a cuidar de mim... Foi um alívio, uma nova alma nasceu em mim.* (np4)

Mas em tantos deveres plasmados no código deontológico, um direito emerge: o direito à objecção de consciência, conforme o artigo 92.º. Mas é ainda um direito revestido de deveres, pois a omissão de qualquer deles fragiliza a própria fruição autónoma desse direito³⁷. Isto significa, em síntese, que o código deontológico estabelece as directrizes fundamentais no que respeita à boa prática profissional – técnica, científica e humana –, mas deve entender-se que não é hermético, fechado em si mesmo, permitindo ao enfermeiro agir com liberdade, criatividade e autonomia. Ou seja, na actividade profissional diária, surgem situações problemáticas que não estão inscritas no código deontológico, e que devem ser objecto de decisão. Ou, por outro lado, todo o preceito da norma se configura, em concreto, na subjectividade e na consciência ética de cada enfermeiro³⁸.

A ideia matriz do dever profissional passa, em larga medida, pelo segredo profissional. Tudo se adensa neste domínio: o silêncio e a palavra, os gestos simbólicos, os fenómenos do corpo, são elementos que dão a conhecer a pessoa cuidada. Mas esse conhecimento, muitas vezes, é um conhecimento da esfera intersubjectiva, devendo ficar à guarda do enfermeiro.

³⁷ Cf. *Ibidem*, p. 6549.

³⁸ No entanto, o Estatuto da Ordem dos Enfermeiros contempla alguns direitos dos enfermeiros, mas fora da secção própria do código deontológico. Cf. *Ibidem*, artigo 75.º, p. 6546.

III. 2. 2. SEGREDO E CONFIDENCIALIDADE

O segredo é fundador de alteridade, permite o exercício de uma liberdade individual ao mesmo tempo que dá livre curso à diferença. Se fosse possível dizer tudo sobre si, ou saber tudo sobre o outro, toda a liberdade seria destruída.

Le Breton, *Do silêncio*

As profissões da saúde, em geral, têm um enquadramento ético, deontológico e jurídico. Assim, pelo exposto, a enfermagem é a ciência humana que, pela sua proximidade com a pessoa saudável ou doente, em contexto de cuidado, observa o código deontológico próprio, visando sobretudo o respeito e a protecção do cidadão¹.

Em Portugal, apesar do código deontológico do enfermeiro ter pouco mais de dez anos, a enfermagem não deixou de observar, ao longo de décadas, um conjunto de princípios e regras, no sentido das boas práticas profissionais e da segurança do cidadão. É evidente que essa forma de ser revestia-se de alguma heterogeneidade. Contudo, quer os Sindicatos quer as Associações de Enfermeiros sempre pugnaram pela observância desses princípios, por certo de carácter ético e deontológico².

Mas o que é a confidencialidade e o que é segredo profissional? Um dos aspectos essenciais que o enfermeiro, na prática clínica, deve observar é o segredo profissional, pelas razões que já aduzi, devendo haver confiança mútua entre os intervenientes. A confidencialidade remete para algo que está sob reserva, que deve ser mantido oculto e em segredo, isto é, assegura a preservação de informações privadas e íntimas de uma pessoa. Neste contexto, a revelação da informação deve ser autorizada pela própria pessoa.

O termo “sigilo” deriva do latim *sigillu*, que significa “selo”³. Assim, sigilo é “aquilo que não pode ou não deve ser revelado, segredo, discrição, reserva, silêncio”. Isto é, o conteúdo objecto de sigilo está “selado”, não é livremente acessível, não podendo ser

¹ A prática da Medicina rege-se por um código deontológico que remonta ao juramento de Hipócrates. De facto, o “pai” da Medicina, na Grécia Antiga, instituiu a si mesmo um código orientador no sentido do respeito pela dignidade da pessoa doente, a diferentes níveis, incluindo a não discriminação. Neste contexto, ainda hoje os médicos observam o espírito do juramento de Hipócrates, sendo também uma referência para a feitura de códigos deontológicos de outras profissões da área da saúde. O juramento de Hipócrates foi adoptado pela Associação Médica Mundial, em 1948, com a designação de *Declaração de Genebra*. Cf. Pinto, J. – “Apêndice”, p. 394. Cf. Mercadier, C. – **O trabalho emocional dos prestadores de cuidados em meio hospitalar**, p. 204.

² No entanto, a enfermagem portuguesa ia trilhando um caminho de sucesso e relevância entre outras ciências da saúde, devido à sua função social imprescindível. Ao mesmo tempo que ganhava autonomia, adquiria e desenvolvia um corpo próprio de conhecimentos, criando um referencial humano científico nuclear e a sua identidade profissional.

³ Dicionário da Língua Portuguesa [Em linha].

divulgado. Por sua vez, Neves diz que “*sigillum* era um sinete ou selo usado para autenticar documentos”⁴. Deste termo deriva “sigilo” e “selo”.

Nesta questão, irrompe o termo “segredo”. Com alguma frequência, na linguagem comum e igualmente na prática profissional, têm os dois termos um significado muito próximo, sendo tomados praticamente como sinónimos. Contudo, se nos detivermos num exame mais atento, verificamos que não é assim. Efectivamente os termos enunciados são diferentes no seu conteúdo, mas de algum modo remetem um para o outro, talvez por isso a dificuldade de sublinhar cada um por si só.

O termo “segredo” recolhe do *Dicionário da Língua Portuguesa* um conjunto vasto de significados, dos quais destaco apenas os mais significativos. Assim, “segredo” tem origem no latim *secretu* e significa “coisa secreta”, o que parece logo distinguir-se bem do termo “sigilo”. Enquanto o primeiro é indicativo de alguma coisa que está reservada, fechada, o segundo remete para o próprio conteúdo dessa coisa. Neste sentido, “segredo” é “coisa que não se deve dizer ou não deve ser do conhecimento de outrem, coisa que não se divulga, sigilo; processo ou assunto apenas conhecido de um ou poucos indivíduos; coisa oculta; mistério; enigma, confidência; confissão, íntimo; âmago, razão ou motivação misteriosa; causa secreta”⁵. De facto, se quisermos dizer algo reservado, do foro íntimo, dizemos ao ouvido do outro, isto é, em segredo.

Por extensão, o sigilo profissional consiste na “proibição legal de divulgar informações obtidas no exercício de uma actividade profissional, dever ético de não revelar dados confidenciais obtidos no âmbito da profissão”⁶. Por sua vez, o segredo profissional são os “(...) factos de que alguém tem conhecimento no exercício da sua profissão e cuja divulgação é punível”⁷. Como enfatiza Le Breton, “É segredo o que está selado pelo silêncio, aquilo que é calado de forma deliberada (...)”⁸.

Um elemento importante da confidencialidade é o segredo confiado. Neste caso, existe um pacto entre os intervenientes, constituído *a priori* e que não é objecto de questionamento, para não revelação dos dados recebidos. É o que acontece, por exemplo, quando alguém confia a outrem matéria de segredo, no contexto da amizade, aconselhamento e exercício profissional⁹.

⁴ Neves, G. – Ciberdúvidas [Em linha].

⁵ Dicionário da Língua Portuguesa [Em linha].

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

⁸ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 117.

⁹ Cf. Elizari, F. – **Questões de bioética**, p. 264.

Falar assim do segredo, de uma espécie de estatuto, parece fácil e pragmático. Mas o segredo, na realidade, decorre de uma disciplina do silêncio e da palavra. O segredo resguarda-se no silêncio e o seu inimigo profundo na palavra. Como se sabe, uma palavra que não sabe gerir o seu significado e as suas significações, concretas ou simbólicas, está sujeita a um perigo iminente. Podemos dizer o que silenciámos, num momento seguinte, mas jamais poderemos manter em segredo o que foi dito¹⁰. “As disciplinas sociais e culturais do silêncio exigem uma aprendizagem do mesmo género que as regras da linguagem. O conhecimento dos momentos em que é preciso falar, e sobre quê, não é menos importante do que saber quando convém calar e acerca de quê.”¹¹

Toda a problemática do segredo não decorre propriamente de um código normativo, mas do bom uso da palavra na tensão que o silêncio impõe e no sentido que recomenda. Se a fala emerge do silêncio, esta, para se evidenciar, necessita regressar ao mesmo silêncio, por cautela, timidez ou inquietação. O silêncio é uma reserva ética da palavra. O bom uso da palavra deve observar este princípio, por forma a saber que nem tudo pode ser dito, ou que não será lícito dizer, ou ainda que está fora de contexto. Como diz Le Breton, “Falar tem valor, não apenas nos assuntos escolhidos, mas sobretudo nos retidos.”¹²

A relação fluida entre a palavra e o silêncio emerge, assim, da cultura e dos hábitos das pessoas e das comunidades. Não basta a subjectividade, mas sobretudo o viver em comum, participar dos valores essenciais, das práticas, das formas de ser e estar. É nas relações interpessoais e institucionais que se evidencia a formação e o desenvolvimento ético e moral do sujeito, e a sua capacidade de gerir a expressividade da palavra e do silêncio, mas também as suas ambiguidades.

O influxo sistemático da palavra e do silêncio, um no outro, como água na água, protege de um constrangimento, do conhecimento de um facto reservado, da história de uma pessoa, ou para não dar relevo exagerado a acontecimentos que o não têm. “Se as coisas não são ditas, permanecem na sombra, não adquirem relevo e desaparecem sem deixar rasto.”¹³

O segredo exige silêncio, é um princípio essencial. Quem deve guardar um segredo tem sobre si uma responsabilidade enorme, pois corre o risco de ser traído pela sua fala, pelas palavras que querem desenrolar o silêncio e tornar visível o que deveria ser invisível para os outros. Assim, *a posteriori*, não basta calar a boca, ou levar a mão à boca, em contenção, abrir

¹⁰ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 113.

¹¹ *Ibidem*, p. 114.

¹² *Ibidem*, p. 114.

¹³ *Ibidem*, p. 114.

os olhos com surpresa por si, pela sua inconfidência. Tudo está feito, o que foi dito jamais voltará ao *mesmo* silêncio. Neste caso, quando o sujeito se orienta por um agir reflectivo, a dinâmica da *praxis* tenderá a prevenir ocorrências similares no futuro. Se assim não for, como acontece inúmeras vezes, o sujeito não se disciplina, não se orienta pela recta razão, e jamais saberá orientar a relação entre a palavra e o silêncio. O segredo dissipa-se, tal nevoeiro matinal, e atribui-se ao sujeito a má consciência, a deficiente formação, sendo a narratividade dos factos puramente gratuita e de valor ético negativo.

Talvez por isso o segredo profissional, que decorre da minha própria experiência, é, por vezes, subtraído ao silêncio, e os factos são partilhadas com descuido, quebrando-se o valor ético que deve reger a relação intersubjectiva. É fácil perceber que certas “(...) circunstâncias exigem silêncio de quem possui uma informação preciosa, com a intenção de proteger alguém ou de, mais tarde, fazer valer a sua descrição para conseguir uma vantagem moral ou material por parte da pessoa posta ao abrigo de uma revelação prejudicial”¹⁴. O silêncio também pode refugiar o sujeito, esconder as suas ideias reais, dissimular a sua intenção. Aquele que detém a palavra pode manter silêncio, por exemplo, por amizade, solidariedade, inquietação, desinteresse ou medo de represálias.

Em certo sentido o segredo é uma forma de poder sobre o outro, pois a sua revelação pode perturbar a sua existência, a sua vida, a sua identidade pessoal e social. O detentor do segredo pode quebrar o silêncio, interpondo a palavra e o silêncio, modificando as relações sociais do outro¹⁵. Le Breton vai mais longe e afirma que “O segredo é uma reserva de poder, e a tentação é grande de o utilizar para fortalecer uma posição pessoal, ganhar dinheiro, ou desfrutar simplesmente o poder que se tem sobre o outro.”¹⁶

Mercadier também questiona o poder do segredo que existe por detrás do silêncio, do não-dito. O silêncio tudo dissimula na interacção de quem presta e quem recebe cuidados, sob o prisma de uma neutralidade emocional. O segredo, neste âmbito, não é apenas relacionado com o doente, mas com a relação pessoal e profissional da equipa terapêutica. A questão é se se devem guardar ou desvendar os inúmeros segredos¹⁷. “O silêncio sobre a vida emocional dos prestadores de cuidados, aquele silêncio que exige a gestão e o controlo das emoções, está

¹⁴ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 114.

¹⁵ Cf. *Ibidem*, p. 115.

¹⁶ *Ibidem*, p. 116. Cf. Mercadier, C. – **O trabalho emocional dos prestadores de cuidados de saúde**, pp. 204-205. A questão do segredo e do poder que o envolve é uma situação premente na sociedade portuguesa, como é visível na comunicação social. Apesar dos factos objecto de notícia estarem sob segredo de justiça, eles *aparecem* nos *mass media*. É óbvio que alguém viola o segredo, alguém fala quando deveria estar em silêncio.

¹⁷ *Ibidem*, pp. 203-204.

Segredo e confidencialidade sobretudo associado ao sexo e à morte, os dois principais tabus da humanidade.”¹⁸

Nesta perspectiva, do ponto de vista profissional, e para prevenir que cada um use o silêncio e a palavra, a propósito de factos de que é fiel depositário, o código deontológico do enfermeiro introduz regras e normas para a observância do segredo. Mas é importante sublinhar, desde já, que entendo que o segredo não é um fim em si mesmo, nem é totalitário.

O artigo 85.º do código deontológico do enfermeiro trata do dever de sigilo. Ou seja, o enfermeiro tem que guardar segredo profissional dos factos de que toma conhecimento¹⁹. Nessa medida, deve considerar confidencial toda a informação acerca da pessoa assistida e da família. A informação que partilha com outros profissionais, no contexto do plano terapêutico²⁰, deve ser pertinente e observar os direitos da pessoa e revelar-se útil para o seu bem-estar. Para divulgar informação confidencial da pessoa cuidada, segundo a lei, o enfermeiro deve solicitar aconselhamento deontológico e jurídico. Por outro lado, o enfermeiro deve manter o anonimato da pessoa, quando esta participa em qualquer tipo de investigação²¹.

Na França, o artigo 4.º referente ao decreto relativo às regras profissionais dos enfermeiros, é explícito quanto ao segredo profissional: “O segredo profissional impõe-se a todo o enfermeiro ou enfermeira e a todo o estudante de enfermagem nas condições estabelecidas pela lei. O segredo abrange não apenas o que lhe foi confiado mas também o que viu, leu, ouviu, constatou ou compreendeu.”²²

Ainda nesse decreto, artigo 28.º, o enfermeiro tem deveres para com os doentes: “O enfermeiro ou enfermeira pode criar para cada doente um dossiê de cuidados de enfermagem contendo todos os elementos relativos à sua própria função e permitindo o seguimento do doente”. Deve ainda zelar pela protecção e confidencialidade do dossiê individual, inclusive quando é utilizado um suporte informático.

O artigo VIII da *Carta do doente hospitalizado*, na França, preconiza o direito à vida privada e à confidencialidade:

¹⁸ Mercadier, C. – **O trabalho emocional dos prestadores de cuidados de saúde**, p. 205.

¹⁹ A regra do segredo visa manter a confidencialidade da informação sobre qualquer pessoa, e interliga-se com a reserva da intimidade e o direito à privacidade. Vários documentos contemplam a problemática do segredo, como sejam a *Declaração Universal dos Direitos do Homem* (artigo 12.º) e a *Declaração dos Direitos do Doente* (*Declaração de Lisboa*).

²⁰ É de sublinhar a diferença significativa entre equipa de saúde e equipa terapêutica, que deve, por isso, ser rigorosamente observada pelo enfermeiro. Nos casos em que um profissional de saúde solicita informação, mas não está envolvido no plano terapêutico, o enfermeiro deve observar especial cuidado para não fornecer dados que estão sob segredo. Cf. Nunes, L.; Amaral, M.; Gonçalves, R. (Coord.) – **Código deontológico do enfermeiro: dos comentários à análise de casos**, p. 117.

²¹ Portugal. **Lei n.º 111/2009**, artigo 85.º, p. 6548.

²² Rispail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, p. 14.

“A pessoa hospitalizada pode receber as visitas que quiser, respeitando a intimidade e o repouso dos outros doentes. Tem o direito à confidencialidade da sua correspondência, dos seus telefonemas, das suas conversas com os visitantes e com os profissionais de saúde. (...) A pessoa hospitalizada pode trazer objectos pessoais para a sua unidade, tendo sempre em conta o respeito pelos outros doentes.”²³

Assim, na recolha de informação sobre a pessoa cuidada, o enfermeiro deve ter em conta o critério da utilidade e da pertinência, devendo apenas obter a informação necessária para a continuidade dos cuidados²⁴. Neste sentido, toda a informação que o enfermeiro obtém, por qualquer meio, sobre a pessoa que cuida ou família, de carácter íntimo, reservada e acessória, que não tenha relevância para a natureza do tratamento, dos cuidados de enfermagem e das intervenções cuidativas, é confidencial, logo da esfera do segredo profissional. Contudo, pelas razões que evoquei, o processo clínico do utente de qualquer serviço de saúde está sob sigilo profissional²⁵. Isto significa que o conteúdo do segredo, em geral, é de carácter intersubjectivo, instala-se nessa relação dual e não admite intromissões. Assim, o enfermeiro deve guardar silêncio e não divulgar junto de outros enfermeiros, mesmo da equipa terapêutica, dados que não tenham relevância para os cuidados. Ou, se o fizer, deve obter o consentimento do doente²⁶.

Neste sentido, a observância do segredo profissional mantém a confiança da pessoa cuidada no enfermeiro, sendo um pilar essencial para uma relação terapêutica genuína, baseada na verdade, honestidade e transparência. Por outro lado, é a forma de respeitar a dignidade da pessoa, a sua intimidade e a sua privacidade²⁷.

No entanto, muito por causa das tecnologias da informação e comunicação, a maioria dos dados do processo clínico são, ou podem ser, do conhecimento de um número elevado de profissionais, alguns sem intervenção directa na assistência de saúde. Se um grande número de pessoas tem conhecimento do conteúdo do segredo, maior é o risco de ser violado²⁸. No entanto, não é o conhecimento individual dos factos, por acidente ou por uma actividade paralela, que é mais grave, mas a sua revelação pela palavra dita ou escrita.

²³ Risipail, D. – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar**, p. 13.

²⁴ Nunes, L.; Amaral, M.; Gonçalves, R. (Coord.) – **Código deontológico do enfermeiro: dos comentários à análise de casos**, p. 117.

²⁵ A violação de diferentes tipos de segredo é punida pelo Código Penal Português, como se observa nos artigos 195.º, 196.º, 316.º, 342.º, 371.º, 383.º e 384.º, da Lei 59/2007, de 4 de Setembro.

²⁶ Quanto a esta matéria, entendo que a denominada “passagem de turno” e a “visita médica”, por vezes expõe gratuitamente a pessoa doente, quer na componente física, quer na componente afectiva. Umas vezes, por absoluta distração, pela não percepção adequada de fenómenos ou pela perspectiva biomédica dos cuidados de saúde; outras vezes, torna-se evidente que se trata de uma atitude pouco consistente e pouco congruente, havendo lugar a gracejos, ironia e juízos de valor, devendo evitar-se, à luz da ética, estas práticas.

²⁷ Cf. Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, pp. 124-125.

²⁸ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 117.

Por outro lado, é bastante comum profissionais de saúde partilharem senhas de acesso informático, o que desvirtua a filosofia da confidencialidade e do segredo profissional. Com alguma frequência ouvem-se comentários sobre os doentes, a despropósito, nos corredores e elevadores dos hospitais²⁹. Esta evidência fragiliza a relação com a pessoa que recorre aos serviços de saúde, motivando medo, desconfiança e revolta. Em última instância não se respeita o compromisso que o profissional de saúde tem com o utente, pois a dignidade da pessoa não é observada. O dever, a verdade e a responsabilidade deixam simplesmente de ser um valor, contaminando a relação profissional de saúde/utente.

²⁹ Ao que parece, num hospital médio, por volta de setenta pessoas têm conhecimento, no todo ou em parte, de dados do processo clínico do doente. Apesar de alguns dados não serem de natureza reservada, isto é, quando a sua divulgação não implica qualquer prejuízo para o doente, outros há que são estritamente reservados. Assim, a ambiguidade instala-se: estaremos ainda no domínio do segredo e da confidencialidade?

III. 2. 3. O COMPROMISSO PROFISSIONAL

Cada pessoa deve trabalhar para o seu aperfeiçoamento e, ao mesmo tempo, participar da responsabilidade colectiva por toda a humanidade.

Marie Curie

O compromisso profissional, em geral, decorre do dever, do conteúdo e da função da profissão de enfermagem. Como diz Watson, “(...) a enfermagem oferece a promessa da preservação do humano na sociedade”¹. Por um lado, o compromisso é geral, por outro, é específico, pois estabelece um vínculo singular do enfermeiro ao outro, à pessoa doente ou que necessita cuidados. Assim, o enfermeiro promete cuidar do outro em toda e qualquer circunstância. O compromisso não é apenas num momento, mas abre-se para o futuro, no contexto de situações similares. Isto significa, segundo Ricoeur, e como já referi, que estamos no domínio da promessa, de algo que se poderá cumprir no futuro, através de uma acção de enfermagem.

Na dinâmica do compromisso deve estar presente, no sentido total, a estima de si, a solicitude e o respeito ao outro. Por isso, o sujeito face à norma e à lei, deve ter presente o bom uso da sabedoria prática para uma resposta assertiva, não apenas na situação geral, mas também quanto aos casos singulares.

Com efeito a sabedoria prática, nos casos ambíguos, tem uma necessidade acrescida de meditação e reflexão sobre a relação entre a felicidade e o sofrimento. A felicidade é um dar e receber, entre pessoas livres, mas jamais exclui o sofrimento. Por vezes, por falta de reflexão quanto a esta matéria, assume-se a ideia de não “fazer sofrer” o doente em fim de vida, o que toma a condição de uma regra de mentir ao doente moribundo. Para entender a verdade é preciso, por um lado, compaixão pelas pessoas débeis moral e fisicamente; por outro, é preciso dosear bem a comunicação da mesma verdade².

Nesta perspectiva, “(...) uma coisa é enunciar a doença, uma outra, revelar o grau de gravidade dela e a pouca probabilidade de sobrevida, uma outra, desferir a verdade clínica como uma condenação à morte”³.

¹ Watson, J. – **Enfermagem: ciência humana e cuidar. Uma teoria de enfermagem**, p. 55.

² Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 315. Esta temática, pela sua emergência nas últimas décadas, devido aos avanços notáveis da medicina, da farmacologia e das biotecnologias, é estudada pela bioética, numa perspectiva abrangente, no quadro dos cuidados paliativos.

³ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 315.

Na relação profissional o enfermeiro estabelece com o outro – o utente, o doente ou a família – um compromisso. Esse compromisso é ainda mais denso na relação face a face como o outro – o ser carenciado, frágil e doente –, considerando que se trata de uma relação intersubjectiva, ética por excelência, mas que transborda para uma moralidade *imposta* pela normatividade institucional.

É preciso aceder ao outro, conhecê-lo. Mas o conhecimento do outro nunca é total, ocorre através de fragmentos que se inscrevem na *Gestalt*. E aí surgem as surpresas, o inesperado, aspectos que não se pressentiam ou imaginavam⁴. “O fio de uma existência é tecido por mil acontecimentos que ficam na sombra se o indivíduo em questão prefere guardá-los para si”⁵, não sendo possível apreender o outro na totalidade. No viver em comum as pessoas interligam-se, mas a maioria é desconhecida, revelando de si apenas pedaços da sua existência, por motivos que já explicitiei.

Na prática clínica é preciso obter o conhecimento do outro, identificar os pontos essenciais da cartografia pessoal. Por outras palavras, é preciso aceder ao essencial, na reversibilidade dos lados do binómio saúde/doença. É o conhecimento do essencial, de um permanente invisível, que constrói a confiança e promove o compromisso. Não se pode fazer uma promessa, em absoluta intimidade, com alguém que se desconhece por inteiro. E se assim acontece, trata-se de contextos muito concretos, em que os cuidados físicos são urgentes e primordiais.

De igual forma, também o outro acede ao mundo do enfermeiro, à sua capacidade relacional e doação. A afectividade e a presença, motivam confiança, e revelam a reciprocidade e singularidade da relação intersubjectiva. Para além da vinculação afectiva, há lugar para a equidade e justiça. É o corpo que cuida, na sua presença infinita.

Ao longo do internamento foram-se gerando grandes laços de afectividade, confiança e empatia (...). Essa utente costumava dizer “Quando sei que é a Sra. Enfermeira que vem trabalhar até me nasce uma alma nova. (...) Procurei sempre cuidar da utente, respeitando-a como pessoa, atendendo às suas crenças e valores, nunca a beneficiando em detrimentos de outros. (np3)

Responder ao outro, a um chamamento, implica o compromisso, a forma de ser responsável. Michel Renaud refere que “O compromisso assegura a mediação entre a resposta e a responsabilidade, como se a responsabilidade fosse a capacidade de responder a uma

⁴ Cf. Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 116.

⁵ *Ibidem*, p. 116.

O compromisso profissional espera que foi depositada no ser humano.”⁶ É na efectividade do compromisso, na sua observância, que se vislumbra o valor ético presente na dignidade ética da pessoa, pois o valor ético é diferente tendo em conta as formas de compromisso assumido.

O chamamento do outro pode ser imperceptível, mesmo assim sou responsável por ele. A ausência de quem cuida, alguma indiferença e frieza leva à perplexidade do doente e fragiliza a competência profissional, não apenas do outro mas também de si. Há a projecção do comportamento do outro na função profissional de si próprio, o que intima a uma reflexão crítica, numa interacção entre a teoria e a prática.

Da equipa de enfermagem de serviço [clínica privada], quase nem sinais, e quando tal aconteceu, foi tipo conversa telegráfica, sem contexto nem conteúdo a passo acelerado. Comecei a interrogar-me: também serei assim? (np6)

A vinculação ao outro tem que ser transparente e inquestionável, não suscitar dúvidas ou inquietações. O compromisso que se excede, por vezes, na promessa, torna-se visível no sorriso, num gesto afável, na alegria e na felicidade; mas, sobretudo porque se configura a ruptura iminente do ser e da identidade da pessoa, ele adquire um sentido profundamente humano na dor, no sofrimento e na angústia perante a morte. O compromisso do enfermeiro remete para um *céu ético*, como bem diz Michel Renaud, e dá ao outro a certeza do cuidado, ou seja, do tratamento, do aconchego, da companhia e da presença sempre indelével. Por outro lado, como acentua Vieira, os cuidados de saúde “(...) têm subjacente um compromisso entre as pessoas envolvidas que exige fidelidade, do qual sobressai a obrigação da veracidade das relações estabelecidas e o cumprimento pelas promessas feitas e contratos assumidos.”⁷

O compromisso é, assim, uma obrigação que decorre de uma promessa que o enfermeiro estabelece com o outro e com a comunidade. O seu fundamento assenta na dignidade que o outro representa, no seu valor absoluto e na sua finalidade como pessoa. O momento deontológico é bem expressivo nas palavras de Kant: “O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade.”⁸ A pessoa, pela sua natureza racional, distingue-se já como fim em si mesma, não podendo ser usada como simples meio, o que limita todo o arbítrio e a sua instrumentalização como coisa, o que a torna devedora de respeito⁹.

Mas Kant vai mais longe quando determina o imperativo prático: “*Age de tal maneira*

⁶ Renaud, M. – “A ‘dignidade humana’. Reflexão retrospectiva e prospectiva”, p. 20.

⁷ Vieira, M. – **A vulnerabilidade e o respeito no cuidado ao Outro**, p. 181.

⁸ Kant, I. – **Fundamentação da metafísica dos costumes**, p. 68.

⁹ Cf. *Ibidem*, p. 68

O compromisso profissional
que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio.”¹⁰ Se a estima de si deve ser indissociável da pessoa que cuida, em simultâneo o outro exige o respeito por si, ou seja, pela sua dignidade, pelo seu valor absoluto.

Afirma ainda Kant:

“(…) a moralidade é a única condição que pode fazer de um ser racional um fim em si mesmo, pois só por ela lhe é possível ser membro legislador no reino dos fins. Portanto a moralidade, e a humanidade enquanto capaz de moralidade, são as únicas coisas que têm dignidade. A destreza e a diligência no trabalho têm um preço venal; a argúcia de espírito, a imaginação viva e as fantasias têm um preço de sentimento; pelo contrário, a lealdade nas promessas, o bem-querer fundado em princípios (e não no instinto) têm um valor íntimo”.¹¹

Nesta medida, na tradição do juramento de Hipócrates, os profissionais de saúde, sobretudo nas últimas décadas, têm estabelecido um compromisso fundamental com o outro. Assim, o juramento de Hipócrates, com algumas modificações, continua a ser observado pelos médicos¹². O segredo contém todos os factos de que o médico toma conhecimento no exercício da sua profissão. “Esta lei do silêncio garante a qualquer doente, seja pelo que for, a possibilidade de recorrer a cuidados médicos sem recear ser denunciado, atraído ou lançado à curiosidade pública”¹³, com excepção de alguns factos que já referi.

Quanto à enfermagem, o juramento de Florence Nightingale assume-se como um compromisso vinculativo para o bem-estar da pessoa humana.

“Juro solenemente, perante Deus e em presença desta comunidade, viver com dignidade e exercer dedicadamente a minha profissão. Abster-me-ei de tudo quanto for nocivo e malévolos; nunca usarei ou administrarei, com pleno conhecimento, qualquer droga nociva. Tudo farei para manter e elevar o nível da minha profissão, usando de sigilo em todas as questões pessoais que sejam confiadas à minha guarda ou nos assuntos familiares do meu conhecimento, durante o desempenho do meu trabalho. Serei uma fiel assistente do médico e dedicarei a minha vida ao bem-estar das pessoas entregues ao meu cuidado.”¹⁴

¹⁰ *Ibidem*, p. 69.

¹¹ *Ibidem*, pp. 77-78.

¹² Para além de outros aspectos, o juramento de Hipócrates explicita: “Sobre aquilo que vir ou ouvir respeitante à vida dos doentes, no exercício da minha profissão ou fora dela, e que não convenha que seja divulgado, guardarei silêncio como um segredo religioso. Se eu respeitar este juramento e não o violar, serei digno de gozar de reputação entre os homens em todos os tempos; se o transgredir ou violar que aconteça o contrário”. Juramento de Hipócrates [Em linha]. Cf. Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 120.

¹³ *Ibidem*, p. 120.

¹⁴ “*I solemnly pledge myself before God and presence of this assembly; To pass my life in purity and to practice my profession faithfully. I will abstain from whatever is deleterious and mischievous and will not take or knowingly administer any harmful drug. I will do all in my power to maintain and elevate the standard of my profession and will hold in confidence all personal matters committed to my keeping and family affairs coming*

Os finalistas do Curso de Licenciatura em Enfermagem prestam solenemente, perante uma assembleia, um compromisso em que juram respeitar a vida humana, em todas as dimensões, promovendo a universalidade dos cuidados, a saúde e o bem-estar das pessoas. Desta forma o compromisso não é algo que se diz para si próprio e para o corpo profissional, mas antes é testemunhado pelo outro, pelo que se enche de responsabilidade. Podemos afirmar que estivemos lá, no lugar e no tempo, e somos testemunhas não apenas do conteúdo do compromisso, dessa vontade e promessa, mas ainda da forma, da intensidade e da expressividade como é dito, e que transportaremos em nós como um dizer permanente¹⁵.

O juramento – em paralelo com o código deontológico –, é a forma social que a profissão de enfermagem encontrou de impor o silêncio ao enfermeiro, para manter reservado à sua consciência o segredo confiado. No entanto Le Breton refere:

“(...) o segredo profissional traça um limite simbólico que separa os seus beneficiários do resto da população, outorgando-lhes um poder, um conhecimento inacessível aos outros, mas cuja divulgação não deixaria de ter consequências. A profissão organiza-se e tece uma parte do seu prestígio, à volta deste privilégio. (...) O segredo profissional é um poder”¹⁶.

Mas só por si, o poder e o seu exercício não são prejudiciais, antes pode ser uma actividade nobre e dignificante, como já referiu Aristóteles quanto ao poder político. Além disso, trata-se de um poder que se fecha no sujeito, e não tende a projectar-se para os outros. Contudo, a formação ética e humana é primordial para o enfermeiro exercer a sua actividade profissional com o sentido de responsabilidade e excelência.

to my knowledge in the practice of my calling. With loyalty will I endeavor to aid the physician in his work, and devote myself to the welfare of those committed to my care”. Juramento de Florence Nightingale [Em linha].

¹⁵ Juramento que se utiliza na Escola Superior de Saúde do Instituto Politécnico da Guarda: “Eu enfermeiro: estarei sempre empenhado e disponível para ser um membro activo da profissão de enfermagem; não permitirei que considerações de ordem religiosa, nacional, racial, partidarismo político ou categoria social se interponham na minha relação com o paciente; farei com que os meus colegas se sintam meus irmãos, e assim os tratarei; empenhar-me-ei solenemente em consagrar a minha vida ao serviço da humanidade; respeitarei todos os segredos que me forem confiados; manterei o máximo respeito pela vida humana, ainda mesmo sob ameaça não farei da ciência uso contrário às leis da humanidade; a saúde e o bem-estar biopsicossocial e espiritual do paciente será o meu objectivo principal, e não farei qualquer discriminação; guiarei os meus passos, com consciência e maturidade, sabendo reconhecer as angústias do paciente; exercerei a minha profissão com inteira consciência, respeito e dignidade; manterei tudo isto sob promessa solene, com inteira liberdade e contando com o auxílio de Deus.”

¹⁶ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 121.

III. 3. “ESTE É O MEU CORPO”: DO DIÁLOGO À AUTONOMIA

Tento descobrir a face última das coisas e ler aí a minha verdade perfeita.

Vergílio Ferreira, *Aparição*

O meu corpo, é este corpo – corpo próprio, que me é presente, e aos outros e ao mundo. O meu corpo “(...) constitui um dos componentes da minha totalidade, a confrontação mais radical deve confrontar as duas perspectivas sobre o corpo, o corpo como meu e o corpo como um corpo entre corpos”¹. Isto é, o meu corpo, é o *meu corpo próprio*, é-me intrínseco, não é outro qualquer corpo, não o posso trocar ou emprestar a um outro.

Portocarrero sublinha: “Sou um corpo personalizado que tem a capacidade de pensar, de sentir, de querer, e de se situar a si mesmo frente ao mundo..., isto é, de dizer eu; sou uma forma peculiar da matéria cósmica – a estrutura mais elevada e complexa surgida com a evolução do cosmos.”²

O meu corpo é dizível, porque é vivido, está para o mundo como existente no tempo presente, como fenómeno. O meu presente é “(...) o meu ponto de vista sobre o tempo (...)”³, tempo que se escoa do passado e o tempo por vir, que se abre no futuro. Quero, pelo meu corpo, retomar o tempo passado e antecipar o tempo futuro, tornando o presente fluido, com margens difusas.

No corpo pessoal acontece a perplexidade, o espanto e o movimento contínuo da história. O desejo promove a relação do corpo com outros corpos, das experiências pessoais com as experiências dos outros. É preciso paixão para fruir o corpo, para o tornar visível, o retirar de um silêncio biológico, para se expandir na temporalidade que se abre em projecto. Nessa dialéctica, está sempre implícito o desejo quase secreto de desvendar o corpo do outro, a sua intimidade latente, numa dissecação perfeita do seu corpo vivido. Mas esse movimento deve respeitar a sacralidade do corpo.

¹ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 159.

² Portocarrero, M. – “Corpo-próprio, sofrimento, memória”, p. 206

³ Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**, p. 108.

Na morte, quando o corpo vivido se finaliza e se mostra apenas como um fenómeno estático, reservado, que não questiona, mas expressa ainda algo do vivido, na autópsia que explora o biológico, a sacralidade está ainda presente. Esse corpo inerte envolve-se em estranheza, afunda-se no nada, indefeso e anónimo. E o outro, na posse das coordenadas biológicas, estremece em cada incisão de bisturi, em estratos de uma história de vida. O mistério do corpo está ainda presente, denso e totalitário. Num misto de medo, perplexidade e respeito, a minha mão segura o bisturi e imagina as linhas anatómicas da incisão, como consta nos livros⁴. Mas o meu olhar vai mais além, procura ainda a intriga de uma história por narrar.

“Estas linhas de impressões digitais são também o teu retrato.

Quem és tu? (...) termino o exame externo. Observo pela última vez o que resta do teu rosto (...).

Prepara-te. Vou entrar dentro de ti.”⁵

Eu estou a entrar dentro de ti. E este é um acto sagrado (...)

O interior do corpo humano é um terreno inviolável, nunca penetrado sem medo, violência, dor ou paixão (...).

Não conheço a palavra-passe. Não quero conhecê-la. Entrego-me, apenas. Aceito este mistério, o único jamais revelado (...).

Dá-me a tua mão. Guia-me (...).

Conta-me (...).

Eu seguro os teus segredos nas minhas mãos (...).

E nesta massa de pregas dobradas com cerca de três milímetros de espessura, o teu córtex cerebral, procuro as respostas. Procuro-te.”⁶

Trata-se de um *diálogo* com o corpo *vazio*, finalmente inerte, destituído de uma identidade pessoal que o animava, que o tornava presente e interactivo com o mundo. Mas, mesmo agora, na solidão do nada, na ambiguidade da morte, o corpo – agora um corpo físico – remete ainda para a historicidade da pessoa que o habitava. Ainda *é* essa pessoa, *é* ainda *reconhecida*, enquanto a memória perdurar no tempo presente. Depois *é* só a memória da história de vida que remete para essa pessoa. Num instante do tempo, o corpo ainda fala, ainda narra histórias passadas, as cicatrizes, o esforço e dedicação, os fenómenos de uma tragédia anunciada. O corpo diz, abre-se ainda às perguntas do outro – que permanece também solitário, que estremece na penumbra de um diálogo sem palavras, ou de palavras que jamais têm uma resposta. É um *diálogo* de mim para mim, que passa pelo corpo do outro, sem palavras. Num último esforço, o corpo inerte faz um derradeiro apelo, nesse silêncio

⁴ A autópsia é um voltar a si, voltar a ler, voltar a narrar, é a inspecção de *si mesmo*, é um “acto de ver com os próprios olhos”, não é uma simples necrópsia (este termo aplica-se ao exame animal). O corpo do outro, indefeso e exposto, para além do limite da existência, devolve-me a minha própria existência, pois ele é um igual. Nesse corpo se retrata o meu corpo, a mesma espécie, os mesmos fluidos, a mesma química. Por certo, emoções e sentimentos tão similares, histórias idênticas, desejo e lágrimas. É isso que aterroriza e torna o silêncio espesso como a noite.

⁵ Melo, F. – **Este é o meu corpo**, p. 55.

⁶ *Ibidem*, pp. 67-69.

“Este é o meu corpo”: do diálogo à autonomia
sepulcral, denso, cortante e gélido. Tudo se concentra na minha subjectividade, numa resposta que já não sou capaz de dar ao outro, porque já não há propriamente outrem, tudo é ausência. Já não há *rosto*, só a minha vulnerabilidade persiste, no cenário da dor e do sofrimento.

Com efeito, a vulnerabilidade e a incerteza do futuro, as vivências emocionais no cenário da doença do corpo, questionam a existência, esvaziam o horizonte. O conhecimento científico da realidade, e a sua objectivação, exames não conclusivos, cristalizam múltiplas hipóteses e lança o sujeito na busca incessante de uma resposta, de um diagnóstico. Algo está em falta e algo está em excesso⁷. A dúvida e a insegurança causam angústia, dor e sofrimento. O sujeito, num processo de fuga, oculta o problema, subtrai-se à verdade para não provocar sofrimento aos familiares. Na sua dor o sujeito isola-se do seu mundo⁸ e vivencia um mundo que não escolheu, sobretudo quando a relação de amizade é questionada na sua fragilidade, no instante em que mais necessita da autenticidade da relação cuidativa⁹.

A preocupação inicia-se e o excesso de conhecimento lançam uma panóplia de possíveis diagnósticos no meu consciente e subconsciente (...). Aguardo pelo director de Serviço e em jeito de confidência falo com o enfermeiro Chefe do meu Serviço que conheço desde que éramos adolescentes e com quem considero ter uma relação de amizade”.

“(...) fiquei com a sensação de que ou não ficou muito interessado [enfermeiro Chefe], se ficou muito preocupado e procurou disfarçar ou incomodado com a minha presença.

O diagnóstico provisório foi “(...) neocarcinoma da célula turca e feito um TAC (...). Aguardei 10 dias. Não falei deste diagnóstico com o meu marido ou filha. Neste período, tive o apoio dos colegas do Serviço mais próximos e de outros médicos do Serviço (...), mas do Chefe e amigo ainda hoje procuro um gesto de apoio ou mesmo se o diagnóstico provisório se veio ou não a confirmar”.

(...) 10 dias depois não consegui abrir o enorme envelope pardo, com receio de não entender algum termo técnico e aguardei pelo médico (director de Serviço) que depois de olhar o que me pareceu uma eternidade para o exame exclamou: O TAC revela que você tem uns olhos muito bonitos”.

Quando mais tarde falei com o Chefe sobre o que senti sobre a falta de apoio como Chefe e amigo, respondeu: ‘Não mandei e equipa perguntar-te de vez em quando como estavas?!’ (np8)

A relação intersubjectiva é directa e pessoal, precisa de presença, de emoção e sentimentos, de tempo em comum. Não é algo que se “manda dizer” ou perguntar, ou que se transferira para um outro. A estima de si e a solicitude pressupõe uma *praxis* ética que, por sua vez, exige dedicação e esforço, pois é uma dura tarefa.

⁷ “O ser na sua integridade diz-se em grego: *hole ousia*. (...) ‘o ser na sua integridade’ significa também ‘o ser saudável’. O ser completo e o ser saudável – a saúde do são – parecem estar estreitamente relacionados. Também hoje dizemos que algo nos falta de cada vez que estamos doentes.” Gadamer, H.-G. – **O mistério da saúde**, p. 75.

⁸ Cf. *Ibidem*, p. 76.

⁹ Transcrevo a narrativa com bastante pormenor, por entender que revela, no contexto do cuidado, elementos significativos da ética, ou seja, da *vida boa*, e ainda a percepção de fenómenos primordiais para a compreensão do tema em estudo.

Mas não quero pensar na morte. Para quê preocupar-me com algo que está absolutamente certo, que jamais poderei fazer alguma coisa para o evitar? É verdade que posso tentar adiar a morte – esse momento fatídico e trágico –, do presente para um tempo futuro e mais longínquo. Mas não posso negociar com a morte. Nem sequer a conheço, não é uma entidade, uma coisa, algo que exista só por si¹⁰. O que é estranho é que a morte só se manifesta na vida, é um fenómeno que existe no mundo, nos seres animados, que pela sua dissolução se reconstroem em permanência. Nos seres inertes, como um pedaço de granito, o que existe é a destruição, não existe morte nem temporalidade.

Sou pessoa, tenho um projecto. Devo manter o meu corpo, cuidar de mim, do meu corpo, permanecer no tempo, e dar ao meu corpo uma identidade própria, singular e irrepetível. Desejo, pois, interagir como o mundo, desfrutar desse mundo, das paisagens, das montanhas, dos rios que correm incessantemente, do mar, do céu azul, ou das tonalidades ardentes do entardecer. Quero sentir o ar que respiro, as fragrâncias dos campos. Tudo cabe no meu olhar, no meu horizonte. Até a silhueta dos pássaros que tracejam o céu, ou simplesmente esvoaçam, tão próximos.

Eu desejo, quero e sou capaz. Sinto-me autónomo e livre. Só, nada sou, nada faz sentido. Por isso, quero ir ao encontro dos outros, interagir com eles, descobrir a sua forma de ser, de pensar. Agradeço a coexistência dos outros que afasta de mim a solidão, a angústia e o desespero. E nessa relação descubro a amizade, o amor, a solidariedade, a intimidade. E também a arte, a ciência, as grandes realizações humanas. E as ideias, os sistemas de pensamento, alguns tão estranhos e enviesados. A cultura – todo o sentir, as formas do desejo, os signos, a linguagem – falar, dizer, escutar.

Andar feliz pelo mundo pela simples razão que tenho um corpo, que me acompanha para todo o lado, que me dá um rosto, que me faz ter um mundo, que me é fiel e amigo. E o estranho é que, em rigor, este corpo não é propriamente meu, foi-me dado – é uma dádiva –, não é como uma coisa, um objecto. Não posso por isso vender o meu corpo, trocá-lo ou emprestá-lo, fazer-lhe mal, descuidar-me dele. Mas se me foi dado, devo conservá-lo, cuidar dele, estimá-lo, tê-lo para *sempre*.

Sou o meu corpo – o que faço com o meu corpo, o que faço do meu corpo?

¹⁰ Cf. Saramago, J. – **As intermitências da morte**.

III. 3. 1. ESTIMA DE SI, RESPEITO E RECONHECIMENTO

A vida é por si mesma ética

Ortega y Gasset

O conceito de pessoa decorrente da perspectiva da identidade pessoal, dá lugar, como já referenciei, ao problema do respeito e do reconhecimento. No entanto, surge em primeiro lugar, pleno de eticidade, o conceito da estima de si. Esta primazia, por assim dizer, assenta no princípio de que a estima de si, pela solicitude, permite a abertura do sujeito ao outro. Esta abertura é uma descentração imprescindível para o desenvolvimento pessoal, que promove a capacidade de observância do respeito devido ao outro, e ainda o *desprendimento* pessoal para o reconhecimento do agir do outro.

Como já referi, a estima de si, como primeira componente da perspectiva ética proposta por Paul Ricoeur, não se situa exclusivamente na *vida boa*, muito menos de uma forma simplista e egocêntrica, mas envolve as três componentes. A justificação tem que ver com o facto de que a estima de si é o aspecto reflexivo dessa perspectiva.

No entanto, a segunda componente da perspectiva ética – a **solicitude** – é, por assim dizer, o catalisador que torna visível a estima de si, que desdobra a sua dimensão dialogal, até aqui remetida ao silêncio e que não é acrescentada de fora. Este desdobramento é uma ruptura na vida e no discurso, mas que assegura uma continuidade de um grau mais elevado, pois “(...) a estima de si e a solicitude não podem ser vividas e pensadas uma sem a outra”¹. Pela solicitude sucede-se a relação, ética por excelência, de si com o diverso de si. Importa sublinhar, como enfatiza Ricoeur, que a estima de si não é a mesma coisa que a estima de mim, pois são ideias diferentes. O *si* pressupõe reflexividade, isto é, o *eu* que passa pela mediação do outro, de onde resulta a minha ipseidade. É desta reflexividade que procede a estima de si².

E porque razão o si é digno de estima? Essencialmente tendo em conta as suas capacidades, como já referi. O vocábulo *capacidade*, diz Ricoeur, deve entender-se no contexto do ‘eu posso’ de Merleau-Ponty, e levá-lo do plano físico ao plano ético. Isto é, eu sou o ser que tem a capacidade de escolher, decidir, agir e avaliar as minhas acções, bem como reflectir sobre a qualidade dos fins, logo sou capaz de me avaliar a mim próprio e de me estimar. No entanto, a inflexão da acção situa-se sobre o poder-fazer, que corresponde ao

¹ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 212.

² *Ibidem*, p. 212.

Contudo, no plano ético, entende-se que o sujeito não possui um conjunto de direitos antes de pertencer a uma sociedade, uma pré-formatação que dispensaria a obrigação intrínseca de contribuir para a melhoria do viver em comum. Antes pelo contrário, a atitude mediadora do outro é essencial entre a capacidade e a realização. Pois, como se sabe, não basta o sujeito *ser capaz*, por exemplo, de realizar um acto ou de produzir uma obra, é necessário agir e realizar, em síntese, é a questão da *potência* e do *acto*.

É esse papel mediador que Aristóteles realça no seu tratado de amizade⁴, na *Ética a Nicómaco*. Aqui, a amizade (*philia*) estabelece a transição “(...) entre a perspectiva da ‘vida boa’ (...), que se reflecte “(...) na estima de si, virtude solitária na aparência, e a justiça, virtude de uma pluralidade humana de carácter político”⁵. A amizade tem relação, não com uma psicologia dos sentimentos, mas com uma ética, pois a amizade é uma virtude, a virtude maior, uma excelência.

Não se pode omitir que a noção de amizade na *Ética a Nicómaco* é algo *equivoca*, pois várias tonalidades concorrem para o seu conceito. Assim, Aristóteles refere que a amizade não é de uma só espécie, o que configura três espécies de amizade, segundo o *útil*, o *agradável* e o *bom*. No entanto, a amizade perfeita, a amizade virtuosa visa o *bem* e é sustentada pelo *bom*⁶.

O que ressalta na amizade, logo à partida, é que resulta de uma relação mútua, tendo um carácter de reciprocidade, que se traduz num “viver-junto” e que se estende à intimidade. Ou seja, a amizade depende da ética, pois radica no desejo de viver bem e coloca em primeiro plano a questão da reciprocidade. Assim, a amizade coloca em tensão o Mesmo e o Outro, ou seja, a questão da alteridade, conforme a perspectiva de análise⁷.

A ideia de mutualidade pressupõe que cada um ama o outro *como o que ele é*⁸. Será que na amizade segundo o útil ou segundo o agradável, não pode haver uma assimetria considerável entre os amigos? Por certo, há vantagens e lucros para um ou para o outro. Assim, Ricoeur sublinha que se impõe, a partir do plano ético, a reciprocidade, que, no plano moral, e em situações de fragilidade e violência, será exigida pela Regra de Ouro e pelo

³ *Ibidem*, pp. 212-213.

⁴ Não é objectivo desta investigação teorizar sobre a amizade, mas tão só fazer uma referência à sua problemática, considerando que é uma virtude essencial e imprescindível no âmbito da estima de si e da solicitude. É, por isso, a pedra angular que manifesta na plenitude a eticidade da relação intersubjectiva, na benevolência e promoção do outro. Cf. Figueiredo, A. – *Ética e formação em enfermagem*, pp. 47-55.

⁵ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 213.

⁶ EN, Liv. VIII.

⁷ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 215.

⁸ EN, Liv. VIII, 3, 1156 a 17.

imperativo categórico do respeito⁹.

No âmbito da mutualidade, a amizade toca-se com a justiça, pois há a preocupação do amigo devolver ao outro um valor igual ao que recebe. Contudo “A amizade não é todavia a justiça, uma vez que esta rege as instituições, e aquela, as relações interpessoais.”¹⁰ Por isso, a justiça envolve um vasto número de cidadãos, mas a amizade só admite um limitado número de amigos. A igualdade da justiça é, geralmente, de carácter proporcional, observando as desigualdades prévias; a amizade só existe entre homens bons, pessoas de bem, entre iguais; logo a igualdade é um pressuposto da amizade, e só esta visa a intimidade, no âmbito de uma vida partilhada¹¹.

Para distinguir um amigo, entre os demais, por certo o sujeito deve usar da sua capacidade perceptiva e intelectual, impulsionado pelo desejo de partilha para assim encontrar um outro como si-mesmo. Parece que existe rigor racional, mas a pessoa humana, nos termos da sua identidade pessoal, coexiste num equilíbrio ameaçado pela fragilidade e vulnerabilidade. No entanto, Ricoeur explicita que, nesta questão, é preciso evocar a necessidade, isto é, a falta, que impele o si na direcção do outro¹². Por isso, o sujeito, para a manutenção de si, busca um amigo, o qual é “um outro si”¹³. Nesta medida, a reflexividade deve se repartida em igual proporção entre o si mesmo e o outro.

O homem bom e feliz tem necessidade de amigos, pois a amizade implica acção por ser algo sempre em construção. Assim, e pela propensão da necessidade, o homem visa o prazer e a felicidade, não apenas de si, mas também do outro, do seu amigo. “A amizade é um traço de união que facilita a vida feliz ou ética – e toda a gente deveria saber isso.”¹⁴

Na dinâmica da amizade, a questão do desejo é fulcral: “(...) a própria existência do homem de bem é para ele próprio desejável: a partir daí é também a existência do seu amigo que é igualmente desejável para ele”¹⁵. Se para mim é desejável a minha existência, e todo o bem que é possível alcançar, de igual forma desejo o mesmo ao meu amigo. E na medida em que a intimidade e a benevolência são coisas intensas e sempre presentes, e porque tenho consciência da minha própria bondade, leva-me a desejar partilhar também a subjectividade do outro, do meu amigo, e partilhar dos seus desejos e perspectivas. Dessa forma, depois de me ter direccionado para o outro, de viver tempo em comum, regresso a mim mesmo, nessa

⁹ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 215.

¹⁰ *Ibidem*, p. 216.

¹¹ Cf. *Ibidem*, p. 216.

¹² *Ibidem*, p. 217.

¹³ **EN, Liv. IX, 4, 1166a 32.**

¹⁴ Figueiredo, A. – **Ética e formação em enfermagem**, p. 55.

¹⁵ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 218.

reflexividade vivida, e serei porventura mais perfeito.

A necessidade de viver em comum revela uma carência e uma ausência que respeita à relação do si com a sua própria existência. Nessa medida, a amizade repousa na segurança e estabilidade, pois é uma partilha puramente intelectual de opiniões, segredos e pensamentos. Por isso paira sobre a amizade uma ameaça secreta, que advém da referência ao desejável, ao agradável, à existência e à consciência da vontade de partilhar a existência. “É assim que a ausência habita o coração da amizade mais sólida.”¹⁶

A reflexividade inerente ao si, traduz a ideia de “(...) que a estima de si é o momento reflexivo originário da perspectiva da vida boa. A amizade acrescenta à estima de si, sem nada suprimir”¹⁷. E o que acrescenta é a ideia de mutualidade na partilha entre seres humanos que têm estima por si próprios. A igualdade seria, então, o corolário da mutualidade, em que a amizade remete, de algum modo, para a justiça¹⁸.

A solicitude ao revelar-se como um dar e receber, parece confundir-se com a amizade. Quais são então as diferenças?¹⁹ Se na amizade o sujeito denota capacidades, toma a iniciativa, vai ao encontro do outro, já em Levinas sucede o contrário: a iniciativa é tomada pelo outro, vem da exterioridade, para habitar uma relação intersubjectiva. Em que medida, neste contexto, pode emergir a amizade?

De facto, na filosofia do Outro, no fenómeno do rosto, há um contraste evidente entre a reciprocidade da amizade e a dissimetria da injunção. O outro apela à responsabilidade do si. Nesta medida, se de um lado emerge a responsabilidade, do outro emerge a passividade, e a injunção – essa ordem formal –, deveria apelar para o esbatimento da dissimetria no face a face. Com efeito a dissimetria não compensada fragiliza a dialéctica do dar e receber, da partilha, e põe em risco o ideal da solicitude. A bondade de cada um e a espontaneidade benevolente que brota de cada um, parece permitir que o receber se iguale ao dar, no contexto do apelo à responsabilidade, em que o primado do outro esbate a dissimetria inicial, num movimento de recompensa do reconhecimento²⁰.

Notam-se assim, como evidencia Ricoeur, um conjunto de atitudes que ocorrem entre dois extremos: “(...) da destinação à responsabilidade, em que a iniciativa procede do outro, e da simpatia para com o outro sofredor, em que a iniciativa procede do si amante, surgindo a

¹⁶ *Ibidem*, p. 219.

¹⁷ *Ibidem*, p. 220.

¹⁸ *Ibidem*, p. 220.

¹⁹ Deve distinguir-se da amizade, a simples afeição, o amor, o ágape e o eros.

²⁰ Cf. Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, pp. 222-223.

Estima de si, respeito e reconhecimento amizade como um meio em que o si e o outro partilham com igualdade o mesmo desejo de viver-junto”²¹.

Se na amizade, como já referi, a igualdade é algo que se pressupõe, pelo contrário, “(...) no caso da injunção vinda do outro ela só é restabelecida pelo reconhecimento pelo si da superioridade da autoridade do outro; e, no caso da simpatia que vai do si ao outro, a igualdade só é restabelecida pela confissão partilhada da fragilidade e finalmente da mortalidade”²².

No entanto, pode haver amizade entre desiguais. Surge assim uma igualdade que decorre de uma desigualdade originária em diversos factores, designadamente em aspectos socioculturais e políticos, e na formação e desenvolvimento pessoal. Esta situação estabelece a matriz inicial da posição do si e do outro, no âmbito da dialéctica da solicitude que, por sua vez, marca o lugar da solicitude no caminho ético²³.

A estima de si e a solicitude, no que à amizade diz respeito, coexistem numa permeabilidade recíproca, como nota Ricoeur:

“À estima de si, entendida como momento reflexivo do desejo da “vida boa”, a solicitude acrescenta essencialmente a estima da *ausência*, que faz com que tenhamos *necessidade* de amigos; pelo choque da solicitude sobre a estima de si, o si se apercebe ele próprio *como* um outro entre outros.”²⁴

Nas relações humanas e na mais nobre de todas – a amizade –, há relações de troca mediadas pela linguagem, o que configura uma reversibilidade de papéis e a insubstituibilidade das pessoas. Através da imaginação e simpatia, eu posso colocar-me no lugar do outro, nessa dinâmica de reversibilidade, mas que não poderá ser levada ao limite, por conter o risco de falsear os sentimentos. Com efeito,

“O que a *solicitude* acrescenta é a dimensão de valor que faz com que cada pessoa seja *insubstituível* na nossa afeição e na nossa estima. A esse respeito, é na experiência do carácter irreparável da perda do outro amado que aprendemos, por transferência do outrem para nós mesmos, o carácter insubstituível da nossa própria vida. É, em primeiro lugar, para o outro que eu sou insubstituível. Nesse sentido, a solicitude responde à estima do outro por mim mesmo.”²⁵

²¹ *Ibidem*, p. 225.

²² *Ibidem*, p. 225.

²³ Neste âmbito estão implícitos os sentimentos éticos que, de resto, são considerados afeições. Na dinâmica do “eu” e do “tu”, passando pelo si, tomam lugar de destaque os sentimentos de piedade, de compaixão, de simpatia, de ódio e de amor, sobretudo em contextos de fragilidade e vulnerabilidade.

²⁴ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 225.

²⁵ *Ibidem*, p. 226.

A similitude é ainda o elemento que se constitui como a pedra angular da amizade e que transporta formas desiguais do vínculo que se estabelece entre si mesmo e o outro. “A similitude é o fruto da troca entre estima de si e solicitude para outros. Essa troca autoriza a dizer que não posso me estimar eu mesmo sem estimar outrem *como* eu mesmo.”²⁶ E, por isso, tendo por referência os sentimentos éticos e o paradoxo da troca no insubstituível, são equivalentes “(...) a estima do *outro como um si-mesmo* e a estima de *si-mesmo como um outro*”²⁷.

Estamos, assim, no domínio da perspectiva ética. Isto significa que a estima de si tem que passar pela prova da moral, isto é, da norma e do constrangimento, por forma a revestir a forma do respeito, contribuindo para a *vida boa* e, bem assim, para o viver em comum.

O **respeito** devido ao outro, como já afirmei, decorre da filosofia moral de Kant que é muito observada, por exemplo, pela bioética e, em geral, pelas ciências da saúde. Isto significa que o “respeito devido” implica uma dívida de uns em relação a outros e de cada um em relação a todos, o que obriga à sua fundamentação. Ou, por outras palavras, o que está em causa é o sentido da justiça que é colocado em acção, quando passamos da relação interpessoal para a relação social e institucional.

Pelo exposto, a estima de si mais não é do que a expressão reflexiva da *vida boa*, expressão substantiva da perspectiva ética teleológica, sendo rejeitada pelo racionalismo de Kant. No entanto, não parece excessivo ver no respeito kantiano a estima de si investida pelo critério da universalização. Kant critica a ideia da estima de si, pois considera que se fundamenta no amor de si, por oscilar entre uma benevolência excessiva para consigo e de presunção, própria do amor-próprio. O amor de si, neste sentido, seria a estima de si pervertida, que poderia deslizar para o mal²⁸.

Por sua vez, “(...) o respeito é a estima de si passada pelo crivo da norma universal e constrangedora, em suma, a estima de si sob o regime da lei”²⁹. Logo, na dinâmica da estima de si e do respeito de si, o outro e o si-mesmo têm a expectativa de receber a parte que lhe é devida nas relações de partilha. Evidencia-se, assim, um problema quanto ao respeito, pois introduz-se um factor de *passividade* no próprio princípio de autonomia, factor estruturante na teoria moral kantiana, de carácter deontológico.

²⁶ *Ibidem*, p. 226.

²⁷ *Ibidem*, p. 227.

²⁸ *Ibidem*, p. 251.

²⁹ *Ibidem*, p. 252.

Mas afinal o que é o respeito? Que elementos o suportam, qual o seu significado e que direcção toma no relacionamento entre as pessoas?

Segundo a etimologia, a palavra respeito provém do verbo latino *specio*, que é um composto e encontra-se apenas em formas compostas, como por exemplo, *respicere*, *inspicere*, *aspicere* ou *prospicere*. Em português existem várias palavras que provêm dessas formas, como sejam: respeito, aspecto e espelho. Na dinâmica da língua, o termo adquiriu um valor polissémico capaz de expressar diferentes atitudes face ao outro³⁰.

Assim, *respicere* significava olhar para trás, ter estima e consideração por alguém. Neste sentido, o respeito é uma forma de ver intencional em que se atribui a algo ou a alguém um valor específico, isto é, o seu próprio valor. Com efeito, a consideração intrínseca que caracteriza o respeito afasta-se para além da visão sensível ou empírica, pois existe em si uma valoração específica. Estamos assim perante “(...) um ver interior que se enxerta na visão ou na apreensão externa”³¹. Nesta perspectiva, o valor próprio do respeito é o valor da identidade pessoal. Esta, por sua vez, “(...) não se pode compreender sem incorporar em si o respeito que ela recebe e dá na sua relação com as outras pessoas. O respeito dado e recebido faz parte da própria identidade e não é uma consequência aleatória desta”³².

O respeito é uma atitude activa que restitui o outro a si mesmo, à sua identidade pessoal, e que em jeito de reciprocidade, recebe também do outro a sua identidade pessoal própria. Na medida em que se relaciona com uma forma de ver ou de considerar, o respeito tem a característica da imediatez, pois afecta sem mediação a pessoa à qual se dirige. Apesar de inúmeras vezes o respeito se manifestar por intermédio das “marcas de respeito” e por se simbolizar em diferentes expressões culturais, não escapa à imediatez do relacionamento³³.

“O respeito é directo e imediato enquanto atitude interior, enquanto ver interior, ainda que seja mediatizado pelos sinais ou marcas de respeito. Na verdade, estes sinais, por definição culturais e externos, podem ser ambíguos e esconder a eventual ausência de respeito interior.”³⁴

Isto significa que não se pode confundir o respeito ético com marcas de respeito, expressões de cortesia e de cordialidade social, que mais não são do que alguns componentes elementares do respeito. É possível que, em certos momentos, o sujeito não seja capaz de

³⁰ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 283.

³¹ *Ibidem*, p. 283.

³² *Ibidem*, p. 283.

³³ *Ibidem*, p. 284.

³⁴ *Ibidem*, p. 284.

Estima de si, respeito e reconhecimento interpretar correctamente os sinais que emanam do outro, surgindo dúvidas e ambiguidades quanto à atitude, se esta é de respeito, hostilidade ou simples neutralidade.

Com efeito, quando alguém, por exemplo, insiste em observar pessoas sinistradas de um acidente rodoviário, sem uma intenção concreta que vise uma intervenção cuidativa, essa atitude revela-se pouco consistente. As razões são diversas, mas, em primeiro lugar, essa pessoa não observa os elementos da identidade pessoal do outro, o que nega a reciprocidade. Se, de um dos lados, é possível manifestar a sua interioridade, embora seja questionável, do outro lado, sobretudo nos casos mais graves, há lugar apenas a uma manifestação de exterioridade quase vazia. Pode-se afirmar, então, que a pessoa interveniente, neste contexto específico, não está a respeitar o outro³⁵. Aqui radica, em rigor, a dificuldade de determinar a essência do respeito, pois emerge da ligação profunda que tem com a identidade pessoal. Por isso, de acordo com a compreensão do conteúdo da identidade pessoal, assim a pessoa terá uma maneira própria de respeitar o outro.

No entanto, a compreensão deste conteúdo é variável, enquanto radica na subjectividade individual, embora tenda para a universalidade, na medida em que “(...) todo o ser humano tem a sua ipseidade, enquanto vivência da sua capacidade de assumir os seus actos, o seu destino, a sua história”³⁶. O valor concreto que é depositado na identidade pessoal é afectado, ao longo da história de vida da pessoa, pela história e pela cultura, isto é, pelos valores. Por isso, parece que sentimos um reconhecimento mais completo quando a manifestação de respeito provém de uma pessoa que, em especial, admiramos. É como se as qualidades éticas e humanas dessa pessoa se projectassem sobre nós através das marcas de estima e de respeito.

Por isso, “O respeito aparece então não como uma atitude quase automática, uniforme, e externa, mas como o âmago de um relacionamento que se molda a partir da própria interioridade da identidade pessoal.”³⁷ Deduz-se então que, no seu caminho ético, a pessoa se vai construindo de dentro para fora, sendo a capacidade do respeito congruente com esse desenvolvimento global. Ou seja, partindo da estima de si e passando pelo outro, pelo lugar da norma, a moralidade dá contributos para a estruturação progressiva do respeito.

No domínio da pluralidade, isto é, da vivência e da interacção de uns com os outros, nas instituições e na sociedade, o respeito tende a dividir-se no respeito pela lei e no respeito

³⁵ Por outro lado, não há ainda a observância do respeito para com os profissionais de saúde e outros, pois, muitas vezes, essas atitudes dificultam o socorro e as intervenções médicas e de enfermagem.

³⁶ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 284.

³⁷ *Ibidem*, p. 285.

Estima de si, respeito e reconhecimento pelas pessoas. Como se sabe, infelizmente, nem sempre estas duas faces são o reverso uma da outra. Neste contexto, a sabedoria prática, porque portadora de um sentido ético essencial, pode dar a prioridade do respeito às pessoas, evocando a solicitude que sempre se orienta para o outro e para a sua singularidade insubstituível³⁸.

A capacidade de expressar respeito pelo outro prende-se ainda com a sensibilidade do sujeito e a atitude que estabelece no frente a frente. “O respeito está próximo de uma atitude de reserva. Uma atitude reservada é uma atitude de presença intensa, de proximidade e, todavia, de distância. Uma distância justa, suficiente para guardar um espaço no qual é possível acontecer um encontro.”³⁹

Há comportamentos que se assemelham ao respeito, mas que importa distinguir. É o caso, segundo Carvalho, da piedade. Assim, a piedade não se reporta, em absoluto, ao outro como meu semelhante, um *alter ego*, mas impõe que seja direccionada para seres que possuem sensibilidade, como é o caso dos animais. O respeito, por seu lado, impõe a mediação da ideia de humanidade. A piedade situa-se, pois, no patamar do amor por si mesmo, e o outro é um prolongamento, por isso me preocupo com a sua dor e sofrimento. O respeito, pelo contrário, exige que o outro seja olhado como pessoa autónoma e livre, no âmbito de uma comunidade humana. No entanto, por vezes, vislumbra-se a universalidade do humano, e esquece-se a singularidade de cada homem concreto, isto é, da sua alteridade. Há, portanto, uma dissociação entre a alteridade concreta (singularidade) e a mesmidade abstracta (universalidade)⁴⁰.

De certa forma, o corolário do respeito é o **reconhecimento** que, também ele, deve ser mútuo. Este é um conceito chave na dialéctica hegeliana; outros autores, em concreto Paul Ricoeur, têm teorizado sobre esta temática. De facto, o reconhecimento do outro parece ser um aspecto essencial na relação intersubjectiva, em particular, e nas relações sociais, em geral. Não basta uma atitude interventiva e proactiva do sujeito em prol do bem-estar individual e social, mas torna-se necessário, em larga medida, o reconhecimento do outro ou até o reconhecimento público, para uma verdadeira incorporação individual e social do sentido dos seus actos e da nobreza da sua acção.

Reconhecer o outro exige algo mais do que conhecê-lo. É, sobretudo, admiti-lo na esfera da minha subjectividade, em que a minha vontade permite o direito ao outro de entrar

³⁸ Cf. Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 307.

³⁹ Dupré-Cardoen, E. – “*Vuelta a la interioridad*”, p. 10.

⁴⁰ Carvalho, A. – “O outro como eu”, p. 17.

Estima de si, respeito e reconhecimento comigo numa relação de reciprocidade. Os traços expressivos, e a nobreza do carácter do outro, nessa medida, são elementos que se impõem no decurso da temporalidade comum.

“O reconhecimento é uma estrutura do si que reflecte sobre o movimento que leva a estima do si para a solicitude e esta para a justiça. O reconhecimento introduz a díade e a pluralidade na própria constituição do si. A mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça, reflectindo-se na consciência de si mesmo, fazem da própria estima de si uma figura do reconhecimento.”⁴¹

Mas não se deve pensar que o reconhecimento está reservado a grandes feitos ou a pessoas de elevado estatuto social. O reconhecimento do outro é uma exigência ética e deve acontecer nas diferentes dimensões da condição humana. Onde estiverem duas pessoas, na vivência da tensão da alteridade, deve haver respeito recíproco. Sempre que se verifiquem acções consistentes e éticas, o reconhecimento deve emergir, tornar-se tangível e ser um elemento dinamizador da perfeição e do desenvolvimento pessoal. É, acima de tudo, um incentivo e um reforço que tende a aperfeiçoar o sujeito e a melhorar a estima de si na relação intersubjectiva.

Toda esta situação foi estranha e desconfortante para mim, na altura em que aconteceu, no entanto mais tarde reflecti sobre este acontecimento e fiquei muito grata por ‘alguém’ me ter escolhido a mim para partilhar os últimos minutos da sua vida. (np3)

Com efeito, questiona Michel Renaud, “Ser reconhecido, não será essa a aspiração que atravessa toda a existência humana, qualquer que seja a idade, a cultura ou a profissão do ser humano?”⁴² O reconhecimento, tal como a competência, não se pedem, são antes atribuídos pelo outro. No entanto, “(...) existe a dimensão ontológica do reconhecimento: todo o ser humano precisa de ser reconhecido na sua humanidade, não para satisfazer um prazer psicológico, mas para ter a possibilidade de conquistar a sua identidade pessoal”⁴³.

Na verdade, sublinha Isabel Renaud, “O reconhecimento é conjuntamente olhar e acção; reconhecer, neste sentido, é acolher o outro na sua presença, presença recebida como um dom não merecido e pelo qual temos a responsabilidade.”⁴⁴ Esta ideia plasma-se no rosto através de um olhar singular. Este olhar é um olhar ético que se move para o outro e pelo outro, e esse olhar reconhece que o outro pode contar comigo. O outro fica na esfera da minha responsabilidade, e na dinâmica do reconhecimento desvenda-se tudo o que não era evidente na visibilidade externa do rosto. A força do dom faz aparecer a eticidade latente que coexiste

⁴¹ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 345.

⁴² Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 280.

⁴³ *Ibidem*, p. 280.

⁴⁴ Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 120.

Estima de si, respeito e reconhecimento entre mim e o outro. Dessa forma, é possível compreender melhor o mundo do outro e melhorar a relação intersubjectiva, em que o rosto não é um rosto fixo e quieto, mas o desejo que anima a própria passividade⁴⁵.

Parece evidente que o reconhecimento também é envolvido por patologias específicas. São exemplos típicos o orgulho, a inveja, a arrogância e a falsa humildade que falseiam a relação pessoal impedindo, em última análise, o acesso à identidade pessoal de cada sujeito. Noutros casos, o reconhecimento para o sujeito se *auto-compreender* como pessoa pode ser dramático, pois o corpo não o permite na totalidade. Por exemplo, em situações de deformidades físicas graves, que podem gerar um efeito de piedade, mas opacificam a corporeidade pessoal⁴⁶. Nessa medida, o olhar do sujeito em relação ao outro é parcial e assenta na dissimulação.

É aqui que surge, bem nítida, a questão da instrumentalização do outro. Esta forma patológica de relacionamento com o outro é, por assim dizer, uma espécie de *não-reconhecimento*, deliberado ou escondido por factores que o sujeito geralmente atribui a outros, sobretudo na dimensão institucional. Neste caso, o sujeito parece *protegido* por uma evidência externa que o desculpabiliza. No entanto, e apesar da aparente protecção institucional, a maioria das vezes a relação é face a face, o que implica uma tensão ética, isto é, o apelo do outro exige de mim uma resposta coerente, logo respeito e reconhecimento⁴⁷. A situação é bem mais evidente e sensível nas profissões da saúde, nas estruturas organizativas e nos respectivos serviços.

O mesmo se passa, por sua vez, na estrita relação intersubjectiva do sujeito com o outro, de natureza privada ou reservada. Neste caso, não há um *escudo protector*, o que expõe mais o sujeito e torna também mais visível a incoerência da relação e a falsidade comunicativa, caminhando para uma relação vazia, sem qualquer sentido ético. Não há, pois, lugar nem tempo para a verdadeira expressão da identidade pessoal dos sujeitos em relação. Na verdade esta atitude desrespeita não apenas o outro, mas também o “si-próprio”, pois ao bloquear o reconhecimento, neutraliza a possibilidade de promoção recíproca.

O vocábulo “instrumento” remete sempre para algo, para uma coisa extrínseca. No entanto, a finalidade do instrumento visa, de algum modo, a satisfação de objectivos de

⁴⁵ Cf. Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 120.

⁴⁶ Cf. Russo, M. – “O corpo humano entre ter e ser”, p. 76-77.

⁴⁷ O Governo português tornou obrigatório o Livro de Reclamações, nas instituições públicas e privadas. A ideia de transparência, confiança, competência e justiça são centrais para a relação com o cidadão, na linha actual da teoria bioética. Por outro lado, é explícita a vontade dos serviços em respeitar e valorizar os pontos de vista dos cidadãos, contribuindo para a simplificação de procedimentos e melhoria da qualidade do serviço prestado, numa dinâmica de transparência e responsabilidade (Cf. Decreto-Lei n.º 156/2005, de 15 de Setembro).

natureza subjectiva e pessoal. “Instrumentalizar uma pessoa de modo perverso consiste, portanto, em integrá-la num projecto sem possibilidade de reciprocidade pessoal (...)”⁴⁸, o que vai impedir a promoção da pessoa. Com efeito, a instrumentalização ou “coisificação” da pessoa só se verifica quando há perturbação do reconhecimento, e se contrariam as expectativas de reconhecimento recíproco. Torna-se evidente que as formas de reconhecimento são diferentes, de acordo, por exemplo, com a idade e a capacidade de expressão das pessoas em relação. De igual forma, em certos momentos, há formas simbólicas de reconhecimento, cujo significado facilmente é apreensível e assimilável pelo outro.

A relação com o outro ao fundar-se na ética, irradia a solicitude e o reconhecimento gratuito. É a ideia de assimetria que se esbate, o que leva a relação intersubjectiva à essência, despida de todos os aspectos acessórios. Observa-se a vulnerabilidade *excessiva*, os afectos, o sentido e a *necessidade* de uma presença que nos reconhece como iguais. A linguagem é um silêncio tangível.

(...) tinha chegado o resultado da RM que detectava um tumor cerebral, foi transferido para a neurocirurgia (...). (...) eu tinha saído de noite e a pedido dele fiquei até às 12h, cerca dele para o acalmar, foi uma experiência gratificante e enriquecedora e que me tocou como nenhuma até hoje. Ele acabou por falecer [local], onde ainda o fui visitar uma vez, mas estava na unidade de cuidados intensivos, inconsciente, mas sei que teve a noção da minha presença. (np12)

As atitudes éticas do respeito e do reconhecimento, incorporadas na identidade pessoal, obedecem a uma lógica de equivalência. Isto é, o respeito deve ser mútuo, embora a sua manifestação, por princípio, seja diferente. Esta equivalência ao apresentar-se como reciprocidade mostra que o respeito, nesta perspectiva, tem uma relação muito próxima com a justiça. O mesmo já não se verifica, por exemplo, na problemática do amor e, em certa medida, da amizade.

No amor a lógica da equivalência desintegra-se, vai para além dela, numa lógica de “abundância”, pois da dádiva da iniciativa não se espera obrigatoriamente reciprocidade. O amor constitui “(...) o nível mais alto do reconhecimento e da promoção pessoal. Mas existe algo no amor que o distingue do respeito, é o seu carácter puramente gratuito”⁴⁹. É a gratuitidade que transmite no amor a ideia de uma reciprocidade esperada, mas sempre gratuita. A essência do amor tem relação íntima com um *excedente* relativo às expectativas *devidas*, na dinâmica da iniciativa. Esta, por sua vez, alicerça-se na inovação e configura no

⁴⁸ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 281.

⁴⁹ Ibidem, p. 288.

Estima de si, respeito e reconhecimento
amor um itinerário não necessário, mas contingente, e de pura abundância.

Na dinâmica osmótica da relação intersubjectiva, como já afirmei, deve agir-se por forma a concretizar um estado de reciprocidade para os intervenientes. Nem a falsidade, nem o fingimento, nem a mentira poderão presidir a esta ideia demasiado importante para se tornar vazia ou cair na banalidade. Por isso, a coerência, o respeito e o reconhecimento, pura dialéctica da responsabilidade ética, assumem a posição elevada de uma doação ao outro, sem qualquer interesse material direccionado para o sujeito.

Em síntese, o respeito mútuo entre as pessoas expressa a conquista recíproca da identidade pessoal, sendo o reconhecimento um valor relevante para a construção da *vida boa*, da vida feliz. No entanto, perante situações tão desiguais, a reciprocidade ética será uma miragem?

III. 3. 2. RECIPROCIDADE E IGUALDADE

Os amigos têm tudo em comum, e a amizade é a igualdade.

Pitágoras

A ideia de igualdade é, por assim dizer, *desigual*. Ou, por outras palavras, quando atribuo ao outro um estatuto de igualdade, isso significa que observo os princípios éticos e que o reconheço como pessoa. Somos então iguais num sistema matricial comum – biológico, pensamento, capacidade intelectual e simbólica –, mas sempre diferentes na expressividade e nos sinais do corpo. Essa diferença evidencia-se também na atitude perante o mundo, na experiência vivida, nos projectos de vida e na projecção para o futuro.

Ser igual é observar e respeitar as diferenças do outro. No entanto, a dimensão da reciprocidade parece ser uma pedra angular das relações interpessoais, mesmo entre desiguais. Nesta medida, a reciprocidade acontece ainda quando a relação é formalmente assimétrica, mas obriga a passar pela alteridade. “A abertura à alteridade pode ser compreendida de modo diacrónico, como abertura à alteridade que nos vem do tempo, ou de modo sincrónico, como abertura à pluralidade.”¹

Surge aqui a questão da *promessa*, na perspectiva de Paul Ricoeur. Como já referi, a ideia de promessa reveste-se de pura eticidade e tem uma dinâmica acentuada na acção do homem². Assim, Henriques sublinha que a *promessa* remete para a radicação poética do agir e evolui por quatro patamares bem definidos³:

a) A *promessa* é do domínio da possibilidade e tem uma relação próxima com o tempo. Isto é, partindo de um momento presente, e das suas circunstâncias, o sujeito vincula-se a realizar algo no horizonte temporal que se projecta para um futuro previsível, mas desconhecido;

b) A *promessa* é, em simultâneo, uma palavra e uma acção, em que é visível a ligação íntima entre falar e fazer. Pela promessa o sujeito empenha ao outro a sua palavra sobre um dado assunto. Cria-se um vínculo que tem a exigência ética de ser observado, e a promessa para se efectivar deve resultar de uma acção específica;

¹ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, p. 290.

² Chamei, antes, ao compromisso profissional do enfermeiro uma forma de promessa, por se tratar de um vínculo forte que permanece indelével para o futuro, em que a outra parte espera sempre uma resposta. O compromisso é uma forma de empenhar a palavra.

³ Henriques, F. – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”, pp. 232-233.

c) Uma vez que a *promessa* assenta num compromisso de palavra, remete para a ideia da reciprocidade do agir humano. Com efeito, estabeleceu-se um vínculo entre dois (ou mais) sujeitos, apesar da assimetria evidente: um promete algo, o outro conta com a manutenção no tempo do que é prometido e, no momento determinado, a sua efectivação. A única garantia do vínculo estabelecido é precisamente o contar com o pagamento da promessa. Tudo reside, pois, no empenhamento da palavra dada;

d) Assim, a promessa funda-se na palavra que é o lugar que vincula a acção e, por isso, põe em questão a instituição *linguagem*, que Ricoeur considera a instituição das instituições. A relação do sujeito com a linguagem é uma relação de confiança, quando conhece a sua gramática e os signos linguísticos. Logo, trair uma promessa “(...) é trair essa confiança na linguagem como estrutura matricial e garantia de sobrevivência do nosso viver em comum”.

Isto significa, como aliás tem sido notório ao longo desta investigação, que o sentido desejante do sujeito, a sua imaginação e os seus sonhos, cursam no âmago da linguagem, do seu poder e da sua riqueza, da sua *crueldade* e da sua poética. A linguagem, pelo seu enraizamento ontológico, transporta uma infinidade de mensagens, e é ela própria esperança. Como se sabe, empenhar a palavra é explicitar uma intenção clara para a observação e o cumprimento de uma promessa. Esta questão não se limita, assim, em exclusivo, ao sujeito, mas envolve um outro, é do domínio da alteridade e ocorre já no plano da moralidade.

A promessa deixa, assim, de se ligar a uma preocupação da integridade pessoal para cair no espaço de aplicação da regra da reciprocidade e, em rigor, da Regra de Ouro. Esta regra tem em conta a dissimetria presente entre o agente e o paciente, assim como eventuais efeitos de violência do âmbito dessa dissimetria. De facto, tratar o outro como um meio, como já referi, é realizar uma instrumentalização grosseira do outro, da sua dignidade, é usar a violência contra ele⁴.

Prometer algo ao outro, ao que parece, é muito fácil quando o sujeito usa a mentira e estrutura essa *vinculação* segundo a figura do mal. Ou seja, estamos no domínio da falsa promessa, figura do mal de violência no uso da linguagem e da palavra, no plano da comunicação⁵. Acresce ainda que ao fazer uma falsa promessa, o sujeito rompe com os deveres que tem para com o outro, e introduz um problema sério na relação que existe entre a solicitude e o respeito. A relação interpessoal, nessa medida, porque alicerçada na mentira, torna-se volátil e vazia, pois já nada faz sentido.

⁴ Cf. Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 311.

⁵ *Ibidem*, p. 311.

Kant também se refere à falsa promessa como o exemplo maior de uma máxima rebelde quer à universalização, quer à observação do respeito da diferença entre pessoa-fim-em-si e a meio-coisa⁶. Por sua vez, a traição da amizade é um exemplo da destruição do princípio da fidelidade, revelando a malícia da pessoa humana.

É visível o incumprimento dos princípios elementares da ética da comunicação, dessa responsabilidade pelo uso depositário da linguagem e da palavra. Por outro lado, a fragilidade ética invade e corrói toda a estrutura dialéctica e dialógica da *vida boa*, questionando a adequada manutenção de si. A promessa, sem dúvida, contribui para a representação ética do si. Quando digo “eu prometo” coloco todo o meu empenho em fazer mais tarde e para outro o que afirmo agora que farei. Nesta medida, “dizer é fazer”, e poderei antes expressar, de uma forma mais total, “eu te prometo”⁷.

Assim, quando um promete algo ao outro é preciso descobrir o vínculo que existe entre a promessa e a Regra de Ouro, ou regra de reciprocidade. Muitas vezes esse vínculo não é visível para o sujeito, e daí o risco de proceder a uma falsa promessa. Ricoeur, a propósito, diz que é preciso distinguir “(...) entre a regra segundo a qual é *preciso* manter as suas promessas e a regra *constitutiva* que distingue a promessa dos outros actos de discurso”⁸. Ou seja, o sujeito coloca-se na obrigação de fazer algo em favor do outro, segundo o contexto. Isto é, o sujeito, obriga-se a si próprio. Neste sentido, uma coisa é a promessa segundo um acto de discurso, outra coisa é o problema moral implícito, isto é, a razão pela qual é preciso manter a promessa feita.

Nesta problemática, emerge o princípio da fidelidade que mais não é do que a obrigação do sujeito guardar as suas promessas. Este princípio tem uma estrutura dialógica própria, que passa pela dualidade – envolve duas pessoas, a que promete e a que recebe a promessa –, e pela pluralidade – põe em jogo uma terceira pessoa, ou seja, uma testemunha. Neste caso, advém ainda a instituição da linguagem como elemento a preservar, algum pacto social que remeta para a confiança mútua prévia dos membros sociais a todo o processo da promessa⁹. No domínio da estrutura plural, o princípio da fidelidade coincide com a regra da justiça¹⁰, afastando-se, da estrutura dual, logo dos objectivos desta investigação.

⁶ Cf. Kant, I. – **Fundamentação da metafísica dos costumes**, pp. 33-34.

⁷ *Ibidem*, pp. 57-58.

⁸ *Ibidem* p. 311.

⁹ *Ibidem*, p. 311.

¹⁰ As instituições injustas podem perverter as relações interpessoais. Uma forma habitual dessa perversão é institucionalizar o medo e a mentira, levando a condicionar e a subverter a confiança na palavra do amigo. Outra forma similar, mas mais selectiva porque se direcciona para alguém em especial, é o denominado assédio moral e perseguição psicológica, como já referi. Cf. *Ibidem*, p. 312.

Para o cumprimento da promessa, é necessário empenhamento que mais não é do que uma intenção firme. De facto, por diversas razões, mas não as do mal moral¹¹, o sujeito pode secundarizar a promessa feita, face a situações problemáticas da sua vida. Mais uma vez, a linguagem, nessa estrutura dialógica-dual, pode procurar uma solução consensual para evitar a ruptura, o remorso e até o arrependimento que, em certas circunstâncias, pode ser prejudicial. Outra coisa, nesta dinâmica, é o perdão, pela sua estrutura de *salvar* o que de todo se perdeu.

Não é a manutenção de si, através do tempo, um empenhamento contínuo do sujeito e a expressão elevada da identidade da *ipse*, que se opõe à da *idem*, ou seja, da simples permanência do si? O importante, neste caso, é mostrar a estrutura dialógico-dual da manutenção de si, na medida em que se reveste de uma significação moral¹².

Com efeito, escreve Ricoeur: “A obrigação de *se* manter a si mesmo guardando as suas promessas é ameaçada de se condensar na dureza estóica da simples *constância*, se ela não é irrigada pela resolução de corresponder a uma expectativa, até a uma reclamação vinda de outro.”¹³ A ênfase da vinculação da promessa é dada pela constância que coloco a mim próprio ou ao relevo que dou às intermitências dos meus desejos e das circunstâncias.

No momento em que me empenho para manter a constância, ou uso de arbitrariedade sabendo que não posso cumprir o que prometo, então minto a mim mesmo e de igual forma minto ao outro. Este nó da constância a si, pode ser desatado sendo fiel ao outro, em que a fidelidade se expressa pela disponibilidade¹⁴. O Ser é, aqui, o lugar da fidelidade. No mesmo sentido, não foi por acaso que Nietzsche afirmou que o homem é o único ser que faz promessas, sendo a fidelidade a mais jovem das virtudes.

Neste sentido, “A disponibilidade é esse êxodo que abre a manutenção de si sobre a estrutura dialógica instituída pela Regra de Ouro”¹⁵. O outro conta comigo e, assim, “(...) faço da manutenção da minha primeira intenção o tema de uma intenção redobrada: a intenção de não mudar de intenção”¹⁶. Nas formas jurídicas da promessa, o outro tem o direito de exigir o cumprimento da promessa ou a ser ressarcido pelo incumprimento.

A norma jurídica despe-se, por assim dizer, do valor da solicitude. No entanto, quando

¹¹ O mal é um enigma porque incorpora fenómenos diferentes, o que problematiza a percepção do sujeito. O mal moral é susceptível de imputação, acusação e censura. Por outro lado, deve distinguir-se o mal sofrido e o mal cometido. O primeiro fragiliza o sujeito, pela perplexidade e sofrimento; o segundo, ao ser provocado por maldade sobre o outro, pode o sujeito *a posteriori* sentir culpa, sofrimento e arrependimento. Cf. Vieira, M. – **A vulnerabilidade e o respeito no cuidado ao Outro**, pp. 82-83.

¹² Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 312.

¹³ *Ibidem* pp. 312-313.

¹⁴ *Ibidem*, p. 313.

¹⁵ *Ibidem*, p. 313.

¹⁶ *Ibidem*, p. 313.

ainda é perceptível o sentido ético no momento normativo, o outro espera que eu mantenha a palavra dada e eu respondo-lhe que pode contar comigo. Esse *contar com* traduz a conexão que existe entre a manutenção de si e a sua vertente moral e o princípio da reciprocidade, que se funda na solicitude¹⁷. Ricoeur, neste sentido, escreve:

“O princípio de fidelidade à palavra dada só faz desse modo aplicar a regra de reciprocidade à classe de acções em que a própria linguagem está em jogo como instituição regendo todas as formas da comunidade. Não manter essa promessa é, ao mesmo tempo, trair a expectativa do outro e a instituição que mediatiza a confiança mútua dos sujeitos falantes.”¹⁸

Assim, o respeito pela regra e o respeito para com as pessoas são coisas diferentes, e este deve prevalecer sobre aquele. A fidelidade exige uma resposta à expectativa do outro, e é essa expectativa que deve ser tomada como medida de aplicação da regra. Neste campo, é a sabedoria prática que faz emergir as condutas que melhor respondem à excepção indicada pela solicitude, traindo a regra no mínimo possível, indo ao encontro da singularidade das situações concretas. Ou seja, a sabedoria prática não deixa que se transforme em regra a excepção à regra¹⁹.

A promessa alicerça o tempo, torna-o fluido, do domínio da temporalidade e do futuro irrecusável. É uma forma de manutenção de um desejo e uma intenção, que às vezes pode ser o próprio projecto pessoal de uma pessoa. Isto é dizer que a promessa é um fundo seguro para assegurar o futuro.

É nesta perspectiva relacional, no âmbito de uma promessa feita *a priori* e renovada a cada momento, que o enfermeiro desenvolve o sentido do cuidado. A relação cuidativa é assimétrica, mas tende para a reciprocidade e igualdade, pela solicitude e abertura do enfermeiro e do doente. Mas, pelas circunstâncias, nem sempre é possível o esbatimento da assimetria, o que faz surgir, como refere Vieira, o carácter radical da exigência ética da responsabilidade sem reciprocidade²⁰.

A igualdade reveste-se, assim, de uma dialéctica incisiva, que se observa na *praxis* dos intervenientes. Não se trata de formas fixas, mas de uma perspectiva que se liga à relação intersubjectiva. É possível alcançar a reciprocidade afectiva, na medida em que é sustentada pelo sentido singular da imaginação e da liberdade individual.

¹⁷ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 314.

¹⁸ Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, p. 314.

¹⁹ Cf. Ricoeur, P. – *O si-mesmo como um outro*, pp. 314-315.

²⁰ Vieira, M. – *A vulnerabilidade e o respeito no cuidado ao outro*, p. 24.

III. 3. 3. COEXISTÊNCIA, IMAGINAÇÃO E LIBERDADE

A imaginação é mais importante que o conhecimento.

Albert Einstein

A vida em comum proporciona uma coexistência tangível, muito próxima e significativa para o desenvolvimento do ser humano, em todas as perspectivas. Ser coexistente ao outro é viver no seu tempo, partilhar dessa temporalidade e, muitas vezes, invadir o mundo dos afectos e da intimidade humana.

Assim, “(...) a coexistência é colocada como uma relação com outrem, irreductível ao conhecimento objectivo, mas assenta também, ao fim e ao cabo, na relação com *o ser em geral*, na compreensão, na ontologia”, segundo o pensamento de Heidegger¹. Ou seja, a coexistência, porquê é relação, acontece no domínio da intersubjectividade, do eu e do outro. Aliás, a coexistência pressupõe já a existência de duas subjectividades, e do seu entrelaçamento futuro.

Por seu lado, a imaginação relaciona-se sempre com a arte e a ficção, com a criatividade e a invenção, o que indica claramente que a liberdade tem a ganhar com a capacidade imaginativa da pessoa humana, recriando sempre o seu agir². A coexistência, por ir mais além da existência, exige aos intervenientes uma atitude imaginativa de reinvenção das relações e da convivência humana. É visível que o exercício pleno da liberdade pressupõe elevado grau de imaginação para a solução de problemas que sempre se colocam no viver em comum. Onde estiverem duas pessoas, está o mundo, mas também ocorrem as situações ambíguas e dilemáticas.

O desejo de liberdade do homem é um facto inquestionável, mesmo que seja apenas um sonho, uma miragem. A vontade de interferir, controlar ou prever o futuro, isto é, transformando-o, é um aspecto primordial. A liberdade opõe-se, nessa medida, ao determinismo, sendo um valor muito caro ao homem e sempre presente no seu imaginário e no seu horizonte. No entanto, tudo depende da perspectiva com que olhamos a passagem dos diferentes níveis, isto é, do grau de aproximação ou afastamento do nosso olhar, ou, em última instância, a eterna circularidade da análise e da síntese³.

¹ Levinas, E. – **Totalidade e infinito**, p. 55.

² Cf. Alves, J. – “Imaginação e liberdade”, p. 59.

³ Cf. *Ibidem*, p. 59.

“Na ânsia dos humanos se igualarem aos deuses, a liberdade foi a dádiva para transpor o último degrau da divindade: capacidade de decidir o futuro.”⁴ Por outro lado, a liberdade é uma condenação, segundo Sartre, porque o homem está só na sua existência. Mas, por outro lado, tantas vezes é preciso conquistar a liberdade, lutar por um valor que situa o sujeito em igualdade com o outro e lhe dá a capacidade de expressar para o mundo a sua maneira de ver esse mundo. Se a liberdade é um valor elevado, isso intima o sujeito a observar as consequências dos seus actos livres, chamando a si toda a responsabilidade.

A liberdade não emerge da pessoa humana de forma espontânea e aleatória. Antes pelo contrário, exige sempre a mobilização interior do homem. A imaginação abre, assim, um leque de possibilidades para a liberdade e promove o sucesso evolutivo da mente humana. Permite, pois, o desabrochar de capacidades para agir de modo diferente do habitual.

Logo, por intuição, a liberdade humana entende-se como a capacidade para cada um agir de forma diferente do outro, veiculada, em grande parte, pela imaginação. O desejo de liberdade é, por excelência, inerente ao homem, em desfavor do determinismo e da estagnação.

A liberdade decorre da capacidade da acção do sujeito, é sempre uma possibilidade que se relaciona com a escolha de um valor e de um fim para o seu agir. Trata-se de um eixo normativo que regula o comportamento do humano no homem, tendo por referência a totalidade da pessoa. Ao deter a capacidade de pré-visão dos fins, o sujeito constrói um projecto num horizonte prático de acção, compromisso e envolvimento da sua vontade. Mas o caminho da liberdade não é trilhado pela pessoa, só e *livre*, conta com a relação próxima e imprescindível dos outros, e da sociedade cultural e política⁵.

Assim, parece que a vontade livre do sujeito não é algo que lhe pertença, em exclusivo, pois ele encarna princípios e valores de outros homens livres, daqueles que se esforçaram por dignificar não apenas cada pessoa por si, mas a humanidade inteira. O caminho nunca é trilhado por um homem só, ele tem os alicerces de outros homens, dos antecessores, e dos ideais humanistas que tecem a história.

O exercício da liberdade decorre em função das experiências conscientes, mas, considerando o inconsciente, este parece negar a própria liberdade. Por outro lado, é um dado adquirido que muitas *acções* do homem ocorrem ao nível do inconsciente, sendo este também

⁴ *Ibidem*, p. 60.

⁵ Cf. Lima, A. – “Olhar a corporeidade: da natureza à *archeo*-biologia, pela bioética teológica – I”, p. 160.

de extrema importância para a vida humana⁶. No entanto, “(...) o horizonte consciente é muito preciso e circunscrito, dificilmente será capaz de se consciencializar de duas coisas diferentes ao mesmo tempo”⁷.

O inconsciente é uma ideia em expansão, desde o fim do século XIX, decorrente dos estudos de Freud. Se múltiplas actividades humanas se realizam ao nível do inconsciente, a “consciência” não terá a importância que *a priori* parecia ter. A consciência, na experiência empírica, poderia ser apenas um epifenómeno, sem relevância para o homem, para o seu agir livre, em síntese, uma ilusão.

Geralmente considera-se que a consciência da vontade humana de agir precede a actividade neuronal cerebral. Contudo, estudos de carácter experimental realizados por Benjamim Libet provam o contrário. Com efeito, concluiu-se que habitualmente a actividade neuronal precede a consciência da vontade. Daqui se infere que a consciência da intenção de prática de actos humanos específicos é mediada, previamente, por processos neurais⁸. Alves não hesita em afirmar que estes estudos vão sugerindo “(...) que a liberdade mais não é que uma ilusão provocada pelo cérebro e pela linguagem humana. E a consciência não é sinónimo de perfeição nem de mais-valia para a sobrevivência”⁹.

Contudo, importa sublinhar que não se pode cair em extremos ou conclusões precipitadas. A consciência existe no corpo e este, ao longo da evolução do homem, tem obtido vantagens com a actividade da consciência. O poder da consciência não é uma totalidade autónoma, ela é consciência corpórea.

Damásio, por seu vez, sobre a biologia da consciência, refere que “(...) tal como a emoção, a consciência se destina à sobrevivência do organismo e que, tal como a emoção, a consciência tem como base a representação do corpo”.¹⁰ A consciência é um fenómeno pessoal e privado, e apenas são visíveis as suas manifestações públicas. Com efeito, “(...) *todos* os conteúdos mentais são subjectivos e a força da ciência provém da capacidade de verificar a consistência de muitas subjectividades individuais”.¹¹

A força integradora do corpo é uma evidência. A consciência, nesse sentido, e tendo em conta a investigação empírica, precisa de um corpo para emergir. A força da consciência

⁶ Cf. Alves, J. – “Imaginação e liberdade”, p. 64.

⁷ *Ibidem*, p. 64.

⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 65-66.

⁹ *Ibidem*, p. 66.

¹⁰ Damásio, A. – **O sentimento de si**, p. 58.

¹¹ *Ibidem*, p. 106.

decorre do poder da imaginação¹².

No entanto, o estado físico influencia o estado mental e o contrário também é verdadeiro. Os estados mentais para além de causarem outros estados mentais, causam ainda estados do corpo. É importante, por exemplo, o uso de imagens mentais em situações terapêuticas, bem como o efeito placebo¹³.

Neste contexto, “(...) a imaginação surge como simulacro do mundo e ensaio à adaptação da realidade. A arte em geral é um bom exemplo (...)”¹⁴, como seja a arte rupestre e o *Guernica* de Picasso. Com efeito, se no primeiro caso possivelmente se evidencia a experiência emocional e a tentativa de melhoramento da tática de caça, no segundo caso parece emergir a tomada de consciência e a percepção da dor, sofrimento e destruição.

Assim, o pensamento activo do sujeito desenrola-se num imaginário fluido e sem fronteiras, que é o “(...) desdobramento do sujeito, assombrado, possuído, habitado, no mais íntimo de si pelo que não é «si»”¹⁵. Assaltam o sujeito imagens diversas, visuais, acústicas e verbais, numa fluidez constante. Nesse imaginário, o abstracto e o simbólico impõem-se inexoravelmente, mas, em última instância, tudo acontece no *real*.

A arte imaginativa da consciência é, pois, uma ferramenta indispensável para vencer e ultrapassar os condicionalismos espaciais e temporais inerentes à historicidade do homem. Os padrões de criatividade que têm origem na imaginação pressionam uma nova estruturação e configuração do mundo da mente humana, dos artefactos, dos mitos, das ideias, das teorias científicas, da arte e da poesia¹⁶.

Mas o que é a consciência? Pode definir-se, segundo Alves¹⁷, “(...) numa visão tripartida: percepção dos estímulos exteriores ou interiores ao sistema (consciência do mundo), (re)acção do sistema como capacidade de resposta (consciência da acção), reflexão do sistema como capacidade de reflectir tanto estímulos ou (re)acções (consciência da consciência)”. É neste último vector que o sistema recolhe representações de si mesmo¹⁸.

¹² Cf. Alves, J. – “Imaginação e liberdade”, p. 68.

¹³ Em geral, quando se recebe um tratamento adequado, a situação patológica regride, ou, pelo menos, é previsível que tal aconteça. No entanto, vários estudos demonstram que muitos doentes “melhoram” quando lhes é administrada uma substância em tudo semelhante ao fármaco, mas sem princípio activo. É o que se denomina por “efeito placebo”. É uma evidência que a confiança do doente no profissional de saúde também é um factor positivo para melhorar o seu estado de saúde.

¹⁴ Alves, J. – “Imaginação e liberdade”, p. 70.

¹⁵ Belo, F. – **Linguagem e filosofia – algumas questões para hoje**, p. 256.

¹⁶ Cf. Alves, J. – “Imaginação e liberdade”, p. 71.

¹⁷ *Ibidem*, p. 71.

¹⁸ “A abordagem contemporânea [da biologia da consciência] baseia-se nas seguintes premissas: que os processos da mente, incluindo os da consciência, partem da actividade cerebral; que o cérebro faz parte de um

Como sabemos, “toda a consciência é consciência de alguma coisa”. Para haver consciência tem que haver intencionalidade. Com efeito, a intencionalidade “(...) é a estrutura essencial de toda e qualquer consciência (...), visa o objecto, o qual é correlativo da consciência, mas não é *a consciência*”.¹⁹ Damásio sublinha que a expressão de um comportamento que se relaciona com o conhecimento do sujeito do seu passado, presente e futuro antecipado, pressupõe uma intencionalidade “(...) que exige a presença da consciência, ainda que a mera presença da consciência não garanta comportamentos intencionais adequados (...)”²⁰, isto é, um sujeito com diminuição da sua capacidade mental está consciente, mas revela comportamentos desajustados.

A imaginação, por vezes, é entendida em sentido dúbio e pouco sério. Para a filosofia, o conceito de imaginação tem uma relação próxima com o conhecimento. Platão não a distingue da sensação ou conhecimento por imagens (*eikasia*) e Aristóteles denomina-a por *phantasia* e entende que é distinta da sensação e do pensamento discursivo, devendo ser presença obrigatória do conhecimento. Mais tarde, Hobbes refere que a imaginação é uma sensação degradada. Descartes tem uma relação de desconfiança com a imaginação. Hume, por sua vez, afasta essa desconfiança, e a imaginação assume-se como fonte de ideias simples e complexas. Kant, por seu lado, vê a imaginação como a capacidade de intuir na ausência de objecto presente, procurando a síntese entre o sensível e os conceitos. Com o Romantismo a imaginação assume um destaque proeminente, pois é vista como forma de conhecimento superior ao entendimento e à razão. É, em grande medida, uma perspectiva idealista do homem impor à natureza a sua própria subjectividade. Sartre, por sua vez, é crítico quanto à atitude de desconfiança do conceito de imaginação. O *imaginário*, para este filósofo, é o mundo da imaginação que é formado por objectos criados pela *consciência imaginante* que detém a capacidade de tornar presente um objecto ausente e criar objectos irreais²¹.

Para Sartre, do ponto de vista fenomenológico, não importa se o dado é real ou imaginário, pois, mesmo sendo pura ficção, o sujeito realiza em si a essência procurada, e essa é a condição da sua possibilidade.²²

organismo completo com o resto do qual interage continuamente; e que nós, enquanto seres humanos, apesar de notáveis características individuais que transformam cada um de nós num ser verdadeiramente único, partilhamos características biológicas semelhantes em termos de estrutura, organização e função dos nossos organismos”. Damásio, A. – **O sentimento de si**, p. 108.

¹⁹ Sartre, J.-P. – **A imaginação**, p. 121. Cf. Sartre, J.-P. – **O ser e o nada**.

²⁰ Damásio, A. – **O sentimento de si**, p. 116,

²¹ Cf. Alves, J. – “Imaginação e liberdade”, pp. 71-72. Cf. Sartre, J.-P. – **A imaginação**.

²² Sartre, J.-P. – **A imaginação**, p. 118.

Pela imaginação se pode verdadeiramente agir, revelar atitudes positivas e inovadoras no sentido de interpretar e transformar a realidade que nos envolve, em detrimento de atitudes conformistas, resignadoras e repetitivas. Um exemplo bem visível é a linguagem. Na poesia, as palavras, porque se utilizam de forma criativa, num alfabeto finito, adquirem outras possibilidades linguísticas que, em última instância, se devem à imaginação.

Assim, o conceito de imaginação tem sido entendido de dois modos: o primeiro, “(...) invoca a capacidade de evocar imagens, ou, se se quiser, a imaginação reprodutora mantém uma relação mediata com a percepção; o segundo, embora talvez mais raro, “(...) apela à habilidade para imaginar um mundo diferente do conhecido, ou seja, realça o carácter criativo da imaginação”²³.

A imaginação possibilita que o homem rompa com a banalidade. É através dela que a consciência trás ao presente o tempo passado e o tempo que se abre à nossa frente; que trás ao espaço actual outros potenciais espaços; que trás à representação do eu (consciência da consciência), o significado de *origem* e *telos*, permitindo a construção da narrativa pessoal que emerge da história de vida²⁴.

Como já fiz referência, a imaginação é importante na acção, pois em situações de conflito obriga à reflexão no plano ético, evitando o trágico. A imaginação é por excelência subjectividade, mas isso também significa que é parte integrante da racionalidade.

Nesta perspectiva, a liberdade jamais é uma ilusão, pois o homem tem a capacidade de reinventar sempre novos mundos e atribuir-lhes um novo sentido humano, potenciando o desenvolvimento biológico e cultural, indissociável do sentido estético da perfeição. A liberdade é, em síntese, a capacidade do sujeito agir de modo diferente, sendo capaz de fazer escolhas. Agir, por sua vez, é ter uma atitude positiva, criativa e inovadora face ao mundo do homem – esse mundo fluido e expansivo, não limitado, mas abstracto e simbólico.

É esta acção sustentada na perspectiva ética que projecta o sujeito para o progresso e para a descoberta de outros valores. Parece não haver dúvidas que é a perspectiva individual, muitas vezes autêntica utopia, que faz avançar o mundo, ir mais longe e melhorar a vida da humanidade. É pela imaginação e criatividade – e pelo exercício plena da liberdade – que o sujeito rompe com o passado, não necessariamente de uma forma conflituosa, mas transformando o conhecimento no sentido não de saber mais, mas de saber *melhor*. Os outros, no seu conformismo colectivo, nem sempre reconhecem o valor da ideia, da descoberta ou do

²³ Alves, J. – “Imaginação e liberdade”, p. 72.

²⁴ Cf. *Ibidem*, pp. 73-74.

ponto de vista e manifestam-se pela indiferença, crítica ou por atitudes agressivas. Assim, a ousadia do sujeito nessa dialéctica inovadora, quanto solitária, ao pôr em causa valores consolidados e o *satus quo* de uma sociedade, problematiza o seu futuro, pelo menos até à aceitação e reconhecimento. Facto este que é tão próprio do outro e do viver em comum.

Decorre da existência individual a liberdade subjectiva, na qual “(...) a vontade é determinada por máximas de prudência, pelas preferências ou motivos racionais, digamos, que uma determinada pessoa tem. (...) o acto da liberdade surge como parte da consciência de um único sujeito”²⁵.

Há pessoas que gozam de liberdade e outras não, algumas são mais livres do que outras. A liberdade individual prende-se com a autonomia, isto é, a vontade é determinada por motivos que deveriam ser observados também pelos outros, na medida em que vivem na mesma comunidade moral²⁶. Há, assim, uma interpenetração do livre arbítrio e da razão prática, pois a comunidade moral é abrangente e faz as suas próprias leis, em que os indivíduos são livres e iguais e que se tratam como fins em si mesmos²⁷. A autonomia não é um conceito distributivo e só é alcançada na relação intersubjectiva. Neste sentido, a noção kantiana de autonomia, no fundo, tem por base pressupostos indicadores de uma estrutura intersubjectiva. Por outro lado, a pessoalidade, na sua própria construção, é indissociável da autonomia e da liberdade. Ou seja, “(...) uma pessoa só pode ser livre se todas as demais o forem igualmente”²⁸.

Contudo, no domínio da liberdade subjectiva, “(...) não é difícil imaginar que algumas pessoas possam gozar de liberdade e outras não, ou que algumas possam ser mais livres do que outras”²⁹. Daí ser necessário um esforço colectivo para que todas as pessoas sejam realmente livres, tenham essa percepção e revelem aos outros esse modo de ser.

Nesta perspectiva, Habermas defende que se deve deixar de lado o paradigma da consciência, pois a racionalidade não depende directamente do sujeito, mas sim da intersubjectividade, logo deve o pensamento descentrar-se em relação ao ego. Este paradigma centra-se no dever-ser. O projecto ético, ou seja, a intencionalidade da ética, decorre da autonomia da subjectividade, da consciência prática e da responsabilidade. Com efeito, Habermas defende uma mudança de paradigma, centrado na subjectividade e na comunicação, cujo modelo dialógico pressupõe a argumentação dialógica. No entanto, e porque há sempre

²⁵ Habermas, J. – *A ética da discussão e a questão da verdade*, p. 12.

²⁶ Cf. *Ibidem*, p. 12.

²⁷ Cf. *Ibidem*, p. 13.

²⁸ *Ibidem*, p. 13.

²⁹ *Ibidem*, p. 13.

alguma interligação de diferentes perspectivas, esta argumentação poderá suportar-se na subjectividade e consciência, o que configura um modelo monológico³⁰.

Assim, a subjectividade é uma “(...) relação epistémica e prática do sujeito consigo mesmo, enquanto condição necessária para a responsabilidade pessoal”³¹. A história e a cultura são, assim, fontes de variedade profusa de formas simbólicas, especificidades das identidades individuais e colectivas, isto é, pluralismo epistémico³².

Para Habermas a liberdade toma diferentes tonalidades consoante as auto-relações da pessoa que é consciente e interventiva. Por isso se fala em liberdade reflexiva que se relaciona com a capacidade cognitiva do sujeito de se libertar de uma perspectiva egocêntrica, face aos contextos de acção. É, por isso, de natureza teórica. A liberdade de escolha, por sua vez, é a capacidade que o sujeito detém para escolher agir de uma forma ou de outra, ou optando por um novo processo de acontecimentos. Em Kant denomina-se por autonomia, como a capacidade que cada um tem de vincular a sua vontade conforme o discernimento moral do livre-arbítrio. Por último, a liberdade ética promove e possibilita a realização de um projecto de vida e a estabilização da identidade do *ego*. Estas formas de liberdade são disposições que geralmente são atribuídas a uma pessoa³³.

A questão da liberdade individual relaciona-se, numa autêntica osmose, com a percepção subjectiva dos valores. De facto, há uma multiplicidade de perspectivas interpretativas e formas da pessoa colocar os valores em acção. Para o discurso prático, é necessário que a pessoa tenha autoconsciência e capacidade de “(...) assumir uma posição reflectida e deliberada quanto às próprias crenças, desejos, valores e princípios, mesmo quanto ao projecto de toda a sua vida (...)”³⁴. O outro requisito é a receptividade para cooperar. Neste caso, isto é, na prática argumentativa, os participantes devem cooperar uns com os outros, deixar-se afectar e motivar nas suas decisões, sendo esta uma atitude essencial a ter em conta³⁵. Assim, o sujeito deve ser autónomo e as soluções encontradas devem ser racionalmente aceitáveis não só para os envolvidos, mas também para todos os outros a que digam respeito ou afectem, gerando consenso e vínculo social.

Mais uma vez, a linguagem preside a esta atitude argumentista, pois “(...) a gramática

³⁰ Cf. *Ibidem*, prefácio.

³¹ *Ibidem*, p. 8.

³² Cf. *Ibidem*, p. 9.

³³ Cf. Habermas, J. – **Racionalidade e comunicação**, p. 187.

³⁴ Habermas, J. – **A ética da discussão e a questão da verdade**, p. 15.

³⁵ Cf. *Ibidem*, p. 15.

Coexistência, imaginação e liberdade da linguagem é a essência do mundo”³⁶. Se os significados das coisas “(...) ‘não estão na cabeça’, (...) só a linguagem pode ser o veículo intersubjectivo pelo qual esses significados tomam corpo”³⁷.

A coexistência humana só faz sentido se cada um puder agir em liberdade, conforme a sua vontade e sem qualquer coerção ou limitação. O sujeito determina-se a si mesmo, conforme a sua consciência, pela atitude desejante e reflexiva. Desta forma tende a realizar-se como pessoa, segundo o seu projecto de vida que, por sua vez, não é indiferente nem desligado dos outros. É no cenário imaginativo e livre que o homem avança trilhando um caminho, no espaço e no tempo, e percebe a sua finitude. Assim, ser livre é ser finito na existência.

³⁶ Wittgenstein *apud* Habermas, J. – **A ética da discussão e a questão da verdade**, p. 45.

³⁷ Habermas, J. – **A ética da discussão e a questão da verdade**, p. 45.

III. 3. 4. FINITUDE E TOTALIZAÇÃO

Se eu não morresse, nunca, e eternamente buscasse e conseguisse a perfeição das coisas.

Cesário Verde, *O livro de Cesário Verde*

A existência humana é uma aventura na temporalidade que lhe é subjacente. A vida não se resume a um gráfico composto “(...) de uma linha horizontal e duas perpendiculares, mas sim de três linhas sinuosas, prolongadas no infinito (...): o que um homem julgou ser, o que ele quis ser e o que ele foi”¹.

Desde a remota Pré-História, nos seus diferentes períodos, que o homem demonstrou um olhar de respeito face à morte do outro. Os motivos poderiam ser diversos, mas a ideia do sobrenatural e de algo que transcendia a vida, o mistério absoluto, levaram o homem a fazer o culto da morte. Para além dos monumentos funerários próprios, por vezes os mortos eram sepultados com artigos familiares, jóias e adornos que usaram em vida².

Somos um “ser-para-a-morte”, é uma intuição que cedo se constitui como uma certeza apodíctica, inscrita na biologia e na cultura³. A morte do outro acontece, anónima, *visível* ou *invisível*, na nossa proximidade ou transportada pelos meios de comunicação. Há, por vezes, um alheamento da morte, muito por causa da perspectiva antropológica, filosófica ou religiosa, mas quase sempre a indiferença não existe. Algo nos liga à morte alheia, à morte do outro. E nessa ligação gera-se uma espécie de antecipação da morte do próprio, uma *habituação* que de depressa entra no esquecimento⁴.

O confronto com a morte é imprevisível e inexorável, pois ser homem é ser mortal, é viver sobre uma ameaça algures no tempo⁵. Ela gera uma profusão incontida de sentimentos, quase sempre contraditórios. “A morte constitui ainda um acontecimento medonho, pavoroso, um medo universal, mesmo sabendo que podemos dominá-lo em vários níveis.”⁶ A angústia, a revolta e a tristeza, pelo menos em dado momento, estão presentes. Mesmo nos casos em

¹ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 241.

² Cf. *New Larousse Encyclopedia of Mythology*.

³ Certo dia visitei a igreja da aldeia de Cidadelhe (Pinhel). Achei curiosa uma imagem que representava a figura de um rosto feminino. Esse rosto revelava algo estranho, enigmático. Foi então que uma mulher idosa se aproximou de mim, talvez pela minha curiosidade, e me explicou que aquele rosto nos olha fixamente, qualquer que seja o ângulo ou a perspectiva do nosso olhar. E acrescentou que a figura – esse rosto – representava a morte.

⁴ Cf. Geavert, J. – *El problema del hombre*.

⁵ Brito, J. – **De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas**, p. 100.

⁶ Kubler-Ross, E. – **Sobre a morte e o morrer**, p. 9.

que a morte é desejável e aceite sem reservas, ninguém sabe os sentimentos que a pessoa experimenta na sua consciência, na mais profunda intimidade. Na matriz do “ser-para-a-morte”, a angústia é o sentimento que melhor caracteriza a finitude humana. É a ausência de respostas que gera a angústia e transforma a morte num mistério insondável e profundamente humano, na perspectiva espiritual e antropológica⁷.

Desde o princípio, logo que o sujeito toma consciência de si, da sua existência, a ideia da finitude humana, em concreto da *sua* finitude, é um dado adquirido, impõe-se como o ar que respira. É uma percepção perene na existência humana. Para Heidegger a morte é uma certeza absoluta, é o ser no tempo, como experiência do nada e, por isso, a angústia que o sujeito experiencia é a angústia do ser⁸. Mas o que é a finitude, que mistérios insondáveis habitam a existência do homem quanto ao seu percurso existencial? Por vezes, tudo parece demasiado simples. Poreé refere que “A finitude consiste na impossibilidade de começar absolutamente qualquer coisa.”⁹

A morte é negação, pois dá-se a passagem do ser ao *já-não-ser*¹⁰. Ao mesmo tempo, a morte é uma partida para o desconhecido, sem regresso e “sem deixar morada”. A morte de outrem, é escândalo, é crise e “(...) não se separa deste carácter dramático: ela é a emoção por excelência, a afecção por excelência”¹¹. Assim, toda a afectividade se exterioriza na emoção. Esta, por sua vez, está enraizada na angústia do ser, e daí o seu sentido ontológico e o papel da intencionalidade¹².

Mas não se pense que se anda continuamente a pensar na morte e sobre todos os cenários que a rodeiam. “(...) só ocasionalmente e com certo temor é que [o homem] lançará um olhar sobre a possibilidade da sua própria morte. Não resta dúvida de que uma dessas ocasiões é a consciência de que a sua vida está ameaçada por uma doença.”¹³

Quando se é jovem, em geral, julgamos que a morte é a morte dos outros, dos mais velhos, dos que têm algum problema de saúde. Num misto de dúvida e incerteza, e alguma admiração, os mais jovens participam na morte dos outros com algum distanciamento¹⁴. Mas

⁷ Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 124.

⁸ Cf. Heidegger, M. – **Ser e tempo**. Cf. Vieira, M. – **A vulnerabilidade humana e o respeito no cuidado ao outro**, pp. 42-43.

⁹ “La finitude consiste en l'impossibilité de commencer absolument quelque chose”. Poreé, J. – “Souffrance et discours philosophique”, p. 81.

¹⁰ Fala-se da morte biológica, psíquica, espiritual e social. Oliveira, A. – **O desafio da morte**, pp. 88-90.

¹¹ Levinas, E. – **Deus, a morte e o tempo**, p. 37.

¹² Cf. *Ibidem*, p. 45.

¹³ Kubler-Ross, E. – **Sobre a morte e o morrer**, p. 33.

¹⁴ As crianças quase sempre são esquecidas, os adultos não estão preparados para as confrontar com a morte. Na verdade, a criança tem conceitos e sentimentos diversos sobre a morte, conforme a idade. Dos três aos cinco anos, a morte não é algo permanente para a criança. Por volta dos nove anos é que a criança elabora uma

pressentem a dissolução daquela pessoa, do seu corpo, e de tudo o que perpassava por ela: a presença, a amizade, quem sabe o amor, o amparo, a convivência, a generosidade. No entanto o movimento dialéctico é severo, nada continuará como dantes. E assim interiorizamos a ideia de finitude, não apenas sob o ponto de vista teórico, mas muito por causa de uma razão prática e da interacção com o mundo¹⁵.

Ninguém experienciou *realmente* a sua própria morte. A todo o momento adiamos esta experiência, projectando-a no outro (castigo, piedade, etc.). Na morte, a alteridade esvai-se, apaga-se, é assimétrica, pois jamais o outro – o que jaz morto – irá experienciar a minha morte. Daqui resulta uma inquietação violenta e fracturante na alteridade. Não pode haver reciprocidade, daí a angústia do sujeito, pois tem de carregar os fenómenos da morte do outro. A única saída, para que o tempo se reabra, é efectuar o luto, com consistência e sentido.

A morte arrasta a pessoa para o invisível como o nascimento a traz para o mundo visível. Em todas as culturas estes dois pólos merecem um olhar especial, talvez por razões diferentes, mas que convergem para o mesmo sentido humano. “De facto, a unidade da pessoa estende-se a todas as suas fases existenciais e, se não nos limitarmos a uma visão redutora de tipo meramente biológico ou sociológico, teremos que concluir que a pessoa é um destino que começa na invisibilidade sensível e acaba no invisível.”¹⁶ A verdade é que a marca da finitude está inscrita no corpo, no corpo próprio que se vive no dia-a-dia. Com efeito, “(...) o corpo é a marca da finitude humana e a negação do corpo a aspiração a uma circulação infinita do inteligível na sua pura inteligibilidade”¹⁷.

É evidente que a morte, quer na natureza quer no meu corpo, é trazida à minha consciência pelos meus sentidos. Mas uma coisa é ter a percepção da morte, de um fim ainda longínquo, quase alheio à minha imaginação, algo que o tempo demorará a trazer à minha presença, outra coisa é ter a pré-visão e vivenciar a morte própria. Desta forma, refere Isabel

concepção realista sobre a morte, como um fenómeno biológico. Por isso, a criança deve ser confrontada com a realidade da morte, e jamais, como acontece por vezes, distanciá-la da morte dos familiares, por atitudes eufemísticas ou por separação do espaço habitual. Kubler-Ross, E. – **Sobre a morte e o morrer**, pp. 183-184.

¹⁵ Recordo ainda, da minha infância, e com bastante nitidez, episódios da morte alheia. Era uma morte visível, exposta, partilhada pelos familiares, amigos e comunidade. Desde o corpo que se arrastava, esfíngico, ruído pela tuberculose, envolto num sobretudo escuro, aprisionando o sol de uma Primavera precoce, ao fim da tarde (que depois reencontrei em Cesário Verde), passando pelo estado confusional de uma pessoa e do seu corpo, pela rua vazia (talvez a insidiosa doença de Alzheimer), e pelos últimos cuidados ao corpo inerte e frio (a limpeza, a barba, a posição última das mãos), e ainda pela exposição do corpo, num caixão aberto, para que todos lhe deitassem um olhar derradeiro, até ao acompanhamento denso e choroso, por alguns quilómetros da serra sobranceira, até ao cemitério que eufemisticamente – o que para mim era incompreensível – lhe chamavam, e ainda chamam, a “última morada”. Como é que a não-existência podia *morar* em algum sítio?!

¹⁶ Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 125.

¹⁷ André, J. – **Pensamento e afectividade**, p. 155.

Renaud, “A morte existe, mas como morte dos outros ou, se se tratar da minha morte, esta deve estar tão longe que não deve ser objecto de uma consciencialização efectiva e afectiva.”¹⁸

Levinas sublinha que a morte é a desapareição dos movimentos expressivos que revelam o ser como vivente e expressivo, na medida em que a morte furta a autonomia e a expressividade, por isso não há respostas¹⁹. A linguagem está ausente, o silêncio é denso como a noite, não por ser silêncio, mas por se fechar em si, pois não manifesta *nada*, é vazio. E é no rosto que se cristaliza essa densidade. O rosto que já não é o mesmo rosto – não se anima, não questiona, não sofre. Pelo contrário, o corpo imobiliza-se, é por isso que não há relação, não há reciprocidade.

Se antes o outro era essencialmente expressividade e relação – o seu rosto apelava para mim, afectava-me e não me era indiferente, agora no morrer “(...) o rosto que se torna máscara. A expressão desaparece. A experiência da morte, que não é a minha, é ‘experiência’ da morte de *alguém* (...)”²⁰, que está para além dos processos biológicos.

O tempo abre-se diante de mim, num fluxo inalcançável, símbolo de *infinito*. Mas é na temporalização que a ideia da minha finitude ganha corpo e me pressiona a fazer uma reflexão sempre adiada, na eterna dialéctica entre o tempo perdido e o tempo reencontrado²¹. Com efeito, “Um tempo que não é sentido como finito torna-se símbolo do infinito, de um infinito ainda muito particular, na medida em que se limita a ser um tempo imaginado, que não tem um limite já marcado.”²²

Posso assistir à morte do outro, às exéquias fúnebres, na certeza que jamais esse outro me poderá retribuir o mesmo gesto. É por isso que a minha presença na morte do outro tem, de algum modo, o peso da morte dos dois. Por isso é um acto denso, enigmático e doloroso. Sei desse futuro, radica nos meus genes, na minha consciência, exige uma abertura e preparação para a morte... Morrer sozinho, desenraizado do seu mundo, é uma preocupação habitual²³. A morte do outro devolve-me a *minha* imagem, como num espelho, não como o Mesmo, mas latente de alteridade, numa espécie de antecipação do futuro.

¹⁸ Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 116.

¹⁹ Levinas, E. – **Deus, a morte e o tempo**, p. 37.

²⁰ *Ibidem*, p. 39.

²¹ Cf. Proust, M. – **Em busca do tempo perdido**.

²² Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 116.

²³ Em rigor, *ninguém morre sozinho*. A morte do outro leva sempre consigo algo e todos os outros, do tempo partilhado, das vivências e das histórias de vida que se entrelaçaram umas nas outras. E este sentimento sustenta-se na historicidade, na temporalidade e na corporeidade. Outra coisa é morrer só, isolado, com o mundo ausente, na mais metálica solidão.

“Tentei ir pelo pensamento até essa revolução pela qual todos nós passaremos, o coração que renuncia, o cérebro que pára, os pulmões que deixam de aspirar a vida. Suportarei uma desordem análoga; morrerei um dia. Mas cada agonia é diferente; os meus esforços para imaginar a dele levavam a penas a uma fabricação sem valor: tinha morrido sozinho.”²⁴

Mas não é o que se passa, por exemplo, em *O estrangeiro*, de Albert Camus. Aqui os personagens da narrativa vivem a morte com impressionável distância e alheamento, até à indiferença²⁵. Noutros casos, é preciso manter a memória e a presença de alguém que morreu. “Contava desesperadamente com a eternidade da pedra, a fidelidade do bronze, para perpetuar um corpo perecível, ou já destruído (...).”²⁶

A morte é uma perplexidade, “(...) é a irrupção brutal de um silêncio esmagador. O último suspiro é o último som de uma humanidade ainda concebível”²⁷. O homem, deslumbrado pelo poder da biociência e da biomedicina, deseja secretamente uma alteração da sua relação com o futuro.

“A expressão mais forte desta patologia do desejo reside talvez na ocultação psicológica e social da morte; fazendo um obstáculo ao nosso desejo de viver, o pensamento da morte deve ser afastado, mergulhado no subconsciente e rapidamente recalcado quando o confronto com a morte do outro nos obriga a considerá-la de frente.”²⁸

Muitas vezes a pessoa tenta ocultar as zonas de fragilidade, por uma hipotética inconveniência de assumir a sua vulnerabilidade face ao tempo futuro. Neste contexto, a dor e o sofrimento induzem uma alteração radical na relação com o tempo. Por isso, o doente é um *paciente*, pois o sentido originário da palavra é *sofrer (pati)*. No quotidiano diário, tudo o que indicia fragilidade deve ser escondido. Em larga medida, a cultura como que exige um disfarce para a morte, um distanciamento e o uso de um discurso eufemístico, para não ferir não apenas a sensibilidade pessoal, mas sobretudo a sensibilidade dos outros. É a linguagem, no seu valor e densidade expressiva, que procura furtar-se à alteridade, ou seja, à alteração radical que a morte representa²⁹.

O conhecimento da morte e do morrer, como diz Levinas, é em “segunda mão”, do “ouvir-dizer”, da experiência e da observação empírica dos outros³⁰. De alguma maneira, num qualquer momento do itinerário da vida, cada um procura preparar-se para a morte: por vezes,

²⁴ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 157.

²⁵ Cf. Camus, A. – **O estrangeiro**.

²⁶ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 105.

²⁷ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 245.

²⁸ Renaud, M. – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”, pp. 291-292.

²⁹ Ibidem, p. 292.

³⁰ Levinas, E. – **Deus, a morte e o tempo**, p. 36.

demasiado tarde, outras vezes de forma inadequada.

Mas será possível aprender a morrer, realizar uma aprendizagem contínua para a morte? Ou será a vida – esse exercício vital diário – que prepara a pessoa para a morte? Muitos relatos apontam para o facto de muitas pessoas transitarem pela vida, em completo esquecimento da (sua) morte. Sobretudo quando se é ainda jovem, como já referi, a morte é a morte dos outros, a morte dos vizinhos, dos conhecidos, dos familiares, dos velhos – e sempre a dos mais velhos. A verdade, em certo sentido, viver bem, levar uma *vida boa*, será alcançar, quase sem se dar conta, uma boa morte, uma morte também ela digna e verdadeiramente assumida.

Kubler-Ross sobre esta questão refere: “Creio que deveríamos criar o hábito de pensar na morte e no morrer, de vez em quando, antes que tenhamos que nos defrontar com eles na vida. Se assim não fizermos, o diagnóstico de cancro, no seio da família, irá lembrar-nos brutalmente do nosso próprio fim.”³¹

Michel Renaud introduz a questão da confiança face à morte, enquanto atitude ética. Esta confiança perante a morte “(...) implica a referência ao outro, a mediação pelo outro”³². Ou seja, a sua presença ou a sua referência dá um sentido ético à angústia de morrer.

A este propósito, Ricoeur refere a importância das narrativas literárias sobre a morte. De facto, essas narrativas não diminuem nem suavizam o espinho da angústia de um nada anunciado e desconhecido³³, mas constroem esta ou aquela morte, exemplar num caso, violenta noutro ou ainda trágica ou romântica³⁴. Desta forma, “(...) a ficção pode concorrer para a aprendizagem do morrer”, podendo instaurar-se uma troca frutuosa “(...) entre a literatura e o ser-para-(ou para-com)-a-morte”³⁵.

³¹ Kubler-Ross, E. – **Sobre a morte e o morrer**, p. 33. Cf. Macedo, J. – **Elisabeth Kubler-Ross: a necessidade de uma educação para a morte**.

³² Renaud, M. – “A intimidade e a alteridade da pessoa”, p. 36.

³³ A literatura, teatro e o cinema são a grande tela onde os personagens da humanidade se animam num tropel contínuo e infinito. Ali tudo coexiste, não apenas as grandes figuras da história, mas também muitos cidadãos anónimos e as suas histórias de vida. Eles passam perante os nossos olhos, e nós reinterpretemos irremediavelmente as suas vidas, os seus desejos, as suas aspirações. Por isso, são eles que nos *ensinam* o nosso próprio destino, que nos permitem ter em conta um referencial para o nosso próprio agir, para o nosso bem e para o bem da humanidade. A obra literária *Memórias de Adriano*, que aqui referencio para fazer emergir o sentido da vida e o sentido da morte, e das suas circunstâncias, é um exemplo que realço com muito agrado, pela sua qualidade e pela sua mensagem.

³⁴ Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**, p. 192. A literatura mostra a finitude da existência humana e a morte de várias formas. Um exemplo proeminente é a obra *Romeu e Julieta*, de Shakespeare. Mas também a morte de Cristo, de Sócrates, de Inês de Castro, do Rei D. Sebastião.

³⁵ *Ibidem*, p. 192.

Num dado momento da sua existência, visto como extremo, tudo se torna presente ao homem, trazendo esse itinerário ao presente, limite já da vida pessoal. Adriano, forçado pela narrativa de um governador, quando o seu fim estava próximo, diz “(...) oferece-me [o governador] um dom necessário para morrer em paz; remete-me uma imagem da minha vida tal como eu teria querido que ela fosse”³⁶. Muito do que relata o governador não cabe nas biografias oficiais do imperador, nem se inscreve nos túmulos, nem é do domínio público. Continua dizendo que “(...) a aventura da minha existência toma um sentido, organiza-se como num poema: a única ternura desprende-se do remorso, da impaciência, das manias tristes, como outros tantos fumos, outras tantas poeiras; a dor decanta-se; o desespero torna-se puro”³⁷.

Aliás, recordar o passado, trazê-lo ao presente, é um gesto habitual na pessoa humana. Mas quando esse tempo já é longo obriga a um exercício sintético e a fixar as coordenadas do tempo.

“Por uma noite assim, há cerca de vinte anos... Por vezes, tento reconquistar-me desde o mais remoto passado. E, embora reconheça que nada explica nada, há pontos de referência que se me erguem como marcos geodésicos e me fixam o mapa da vida. Sabe-me bem lembrar. A vida amplia-se-me até a limites mais distantes do que ela, e eu apareço aí não como quem a vive mas apenas se descobre submerso nela, ou sua pura testemunha.”³⁸

Na maioria das vezes a morte anuncia-se. A pessoa sente o colapso das funções vitais que ainda animam o seu corpo. Este já não responde em absoluto ao comando da vontade humana, quando ainda essa vontade é lúcida. Tudo parece ruir sem que o sujeito seja capaz de inverter esse processo³⁹. “Julguei cair como uma pedra em não sei que poço negro que é sem dúvida a morte.”⁴⁰ Neste caso a morte é incisiva e agreste, em vez de silenciosa e doce como muitos a desejam. A morte é sempre *pessoal*, “Cada morte é única”.⁴¹

Na verdade são violentos os primeiros sinais reveladores de algo iminente, trágico e irredutível: a morte. E esses sinais são perceptíveis ao sujeito, mesmo que o médico não seja explícito. Essa atitude é já, só por si, marcadamente explícita. O diálogo do corpo de si para si é espesso e íntimo, quantas vezes solitário. Há caminhos que cada um terá que percorrer, ninguém se pode substituir à acção daquele que vai morrer. “Tinha feito durante toda a vida

³⁶ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 208.

³⁷ *Ibidem*, p. 208.

³⁸ Ferreira, V. – **Aparição**, p. 121. Cf. Beckett, S. – **Malone está a morrer**.

³⁹ Cf. Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, pp. 186-187.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 187.

⁴¹ Oliveira, A. – **O desafio da morte**, p. 88.

boa união com o meu corpo; tinha implicitamente contado com a sua docilidade, com a sua força. Esta estreita aliança principiava a dissolver-se; o meu corpo cessava de fazer só um com a minha vontade, com o meu espírito (...).”⁴² A percepção dos fenómenos que ocorrem na interioridade do corpo próprio, fenómenos desordenados e sofríveis, interrogam o sujeito. “O meu corpo temia-me; sentia continuamente no peito a presença obscura do medo, uma opressão que não era ainda a dor, mas o primeiro passo para ela.”⁴³

Neste conflito intenso, o sujeito pressente a dissolução do corpo e da identidade pessoal. É isto que problematiza o cenário da ante-visão da morte, o processo de morrer, e gera sentimentos contraditórios, que já enunciei. Em certos casos, o sujeito experimenta um terror radical perante a morte. “Pois o terror da morte, por ela ou perante ela, afunda-se na raiz deste modo de vida corporal. Não vem propriamente da morte, mas da des-encarnação.”⁴⁴ O silêncio apodera-se do corpo, subtrai-lhe a palavra e deixa-o corpo *presente*. “E assim a morte revela o corpo, o que há-de ser entregue a um elemento, a um dos dois mais consistentes e opostos, a terra ou o fogo, sempre ávidos.”⁴⁵ Pois ninguém se pode esquecer que a carne e o tempo coexistem entrelaçados no ser humano, e às vezes confrontam-se como inimigos, triunfando sempre o tempo. O sujeito sofre também essa tensão que, por sua vez, acaba por ser mediadora do próprio homem e permitir que se concretize como pessoa, no devir⁴⁶.

Não é fácil compreender os limites, quer seja do corpo, do desejo ou do horizonte. Mas a radicalidade da morte emerge, a seu tempo, da consciência do sujeito.

“(...) morre-se quando esta coisa que se chama corpo, por uma razão ou por outra, está podre. Quando, afinal, a ele próprio já não lhe apetece viver. A desgraça verdadeira é esta de nós andarmos aqui a namorar o céu, a pisar a terra, a investir contra o mar – e nem o céu, nem a terra, nem o mar saberem sequer que a gente existe.”⁴⁷

O corpo repugna, desagrada ao próprio, o “fiel companheiro” mostra-se agora irreduzível com a intenção, a vontade e o desejo da consciência do sujeito⁴⁸. “Tinha quase

⁴² Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 186.

⁴³ *Ibidem*, p. 187.

⁴⁴ “Pues el terror de la muerte, por ella o ante ella, se hunde allá en la raíz de este modo de vida corporal. No viene propiamente de la muerte sino de la des-encarnación.” Zambrano, M. – **Claros del bosque**, pp. 148-149.

⁴⁵ “Y así la muerte revela el cuerpo, el que hay que entregar a un elemento, a uno de los dos más consistentes y contrarios, la tierra o el fuego, tan ávidos los dos.” *Ibidem*, p. 149.

⁴⁶ Cf. *Ibidem*, p. 150.

⁴⁷ Torga, M. – **Diário**, vol. 1, p. 30.

⁴⁸ Deve entender-se, nos discursos narrativos autobiográficos, que a unidade do corpo é inquestionável. Contudo, o sujeito, porque se expressa a si mesmo pela linguagem, pelo silêncio e pela palavra, ao evocar-se, ao questionar-se, ao *dialogar* consigo, recorre às diferentes sensibilidades do seu corpo.

vergonha desta doença toda interior, quase invisível, sem febre, sem abcesso, sem dores nas entranhas (...).⁴⁹ Esta atitude é de profunda vulnerabilidade, a vergonha que se vai apoderando da pessoa face à percepção da morte e da perda, para si e para o outro, associa-se ao terror existencial e ao medo do nada, de um vazio completo⁵⁰.

A vida e a morte interligam-se, expressam a condição humana e a existência contingente. A linha divisória, para alguns, é nebulosa, de contornos indefinidos; para outros, é uma ruptura abrupta e incompreensível, levando à própria negação da morte, tal é o desejo de viver. Nesta perspectiva,

“(...) a vida e o seu cortejo de males são ainda mais horríveis que a própria morte, e que vale mais morrer que envelhecer. Servem-se destas verdades para nos inclinar à resignação; elas justificam sobretudo o desespero. (...) já se não tratava de nos resignarmos à morte, mas de a negar. Só a alma conta; (...) Eu não estava tão certo: pois que o sorriso, o olhar, a voz, estas realidades imponderáveis, estavam destruídos, porque não a alma? Esta não me parecia forçosamente mais imaterial que o calor do corpo.”⁵¹

A experiência da morte pelo próprio – a morte do seu próprio corpo, da sua existência pessoal –, enche-se de ambiguidade e contradições. O aqui e o agora parecem esmagar-se numa vertigem irremediável, mas o sujeito com frequência altera o seu sentido da morte e do morrer, isto é, do acabamento do seu devir. Por vezes o sentimento de culpa espreita, indiciando a fragmentação dolorosa do si. “Esta morte seria vã se eu não tivesse a coragem de a encarar de frente, de me ligar a estas realidades do frio, do silêncio, do sangue coagulado, dos membros inertes (...).”⁵²

Morrer – que sentido afinal? Se o eu se precipita no vazio e no nada, numa dissolução irreversível, restará a memória dos outros para que a paz e a tranquilidade habite a consciência daquele que morre? A ideia de que na morte somos todos iguais é, por si só, duvidosa, se a desligarmos do carácter biológico. Se uns, como diz Camões, “(...) se vão da lei da morte libertando (...)”⁵³, outros há que tombam no anonimato, pois a memória dos que ficam parece não ser eterna. “A memória da maior parte dos homens é um cemitério abandonado, onde jazem, sem honras, mortos que eles deixaram de amar. Toda a dor prolongada insulta o seu esquecimento.”⁵⁴

Mas no decurso da existência, em determinado momento, poucos assuntos importantes

⁴⁹ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 187.

⁵⁰ Cf. Leaman, O.; Howarth, G. – **Enciclopédia da morte e da arte de morrer**, pp. 508-510.

⁵¹ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 159.

⁵² *Ibidem*, pp. 159-160.

⁵³ Camões, L. – **Os Lusíadas**, p. 29.

⁵⁴ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 160.

interessam ao homem. Desses, o mais premente é a morte, a morte de si próprio e isso só diz respeito a si próprio. Poderá o sujeito suportar sozinho todos os fenômenos inerentes à sua morte?⁵⁵

Não se atinge a finitude plena sem algum grau de dor e sofrimento, sobretudo quando se é velho. Mesmo que seja apenas, neste caso, o de relacionarmos os factos e os acontecimentos da nossa existência. As vicissitudes do corpo são evidentes, demasiado tangíveis. Já não somos o que éramos, sem deixarmos de o ser. O “corpo envelhecido” revela fadiga que se comunica à memória, ao mapa de recordações passadas. Presos ainda às reminiscências de uma vida mais ou menos longa, trazemos até nós os lugares e as sensações que nos construíram e nos expressaram num mundo sempre em mudança. Num último olhar, um olhar derradeiro, Adriano pensa para si “Aquele lugar [Tíbure] que nunca verei torna-se a minha secreta residência, o meu supremo asilo. Estarei lá sem dúvida no momento da minha morte”⁵⁶.

A desilusão e a ausência de esperança, configura, por vezes, o irremediável. Por isso, com alguma frequência, a pessoa quer desistir, deseja morrer. A morte é vista como “(...) um combate sem glória contra o vácuo, a aridez, a fadiga, o tédio de existir (...)”⁵⁷. O suicídio, para o sujeito, mostra-se como uma janela aberta, uma possibilidade quase sempre ao alcance da sua vontade⁵⁸. Com efeito, “(...) a contínua possibilidade do suicídio ajudava-me a suportar menos impacientemente a existência, assim como a presença ao alcance da mão de uma poção sedativa acalma um homem atingido pela insónia”⁵⁹.

Nesta sequência, as palavras de Adriano são eloquentes: “Dei outrora ao filósofo Eufatrés a permissão do suicídio. Nada parecia mais simples: um homem tem o direito de decidir a partir do momento em que a sua vida deixa de ser útil. Não sabia ainda que a morte

⁵⁵ *Ibidem*, p. 190.

⁵⁶ *Ibidem*, p. 209.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 209.

⁵⁸ É colocada a questão do juramento de Hipócrates sob o prisma da consciência pessoal do médico. Cf. *Ibidem*, p. 211. Na Antiguidade grega e romana a questão do suicídio era de um significado muito fluído. Se para alguns a “morte voluntária” era aceite e, nalguns casos, até desejável, noutros casos era extremamente reprovada, considerada indigna, cobarde e passível de profanar o corpo. Tratava-se mais do modo de morrer do que de matar. No entanto, não seria um modo heróico de morrer, apesar da excepção do *hara-kiri*, morte cerimonial japonesa, o suicídio do guerreiro Ajax, Cleópatra ou de Lucrecia. Aos escravos não era concedido o direito sobre os seus corpos, nem aos soldados de infantaria. Na Antiguidade a “morte voluntária” era do domínio do segredo. Com Santo Agostinho, altera-se o significado do “suicídio”, passando a considerar-se “uma forma de matar”, um pecado e a ser criminalizado. O cristianismo, neste contexto, tem relevância considerável. A Bíblia relata vários suicídios masculinos, desde Aitofel e Saúl até Judas. Por esta via, tirar a própria vida era sobrepor-se ao poder e autoridade da Igreja. Na Europa surgiu a ideia da *ars moriendi*, em que se ensinava a “arte de morrer”. As obras de Shakespeare narram várias situações de suicídio, sendo algumas de uma pungência notável. Cf. Leaman, O.; Howarth, G. – **Enciclopédia da morte e da arte de morrer**, pp. 473-478. Cf. Nuland, S. – **Como morremos**, p. 12.

⁵⁹ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, pp. 209-210.

pode tornar-se objecto de ardor cego, de uma fome como o amor.”⁶⁰

A morte é um limite, uma certeza para o ser humano. Nesta medida valerá a pena o desejo da morte ou bastará uma atitude de abandono existencial, uma entrega adiada? Não raras vezes a pessoa se confronta com doenças graves em que a esperança de vida é diminuta e a dor e o sofrimento são excedentes. Num último esforço, quase sempre, a pessoa projecta-se ainda, como já referi, para esse *futuro do passado* que foi a sua existência.

“Por uma íntima contradição, esta obsessão da morte só deixou de se impor ao meu espírito quando os primeiros sintomas da doença vieram distrair-me dela; recomecei a interessar-me por esta vida que me deixava; nos jardins de Sídón desejei apaixonadamente usufruir o meu corpo alguns anos mais.”⁶¹

Mas o próprio futuro, até pelo percurso passado, faz ainda sentido. O desejo de prosseguir, de recuperar um equilíbrio capaz de possibilitar a continuidade do dia-a-dia com o fim de viver, de continuar num mundo que lhe é familiar. A esperança enraíza-se, e permite que os olhos divaguem em direcção a um horizonte sonhado.

“Eu recuperava forças: encontrava mesmo surpreendentes recursos neste corpo que a violência da primeira crise havia prostrado. (...) Estava melhor, mas para enganar o meu corpo, para lhe impor as minhas vontades ou ceder prudentemente às suas empregava tanta arte como outrora para alargar e ordenar o meu universo, para construir a minha pessoa e embelezar a minha vida.”⁶²

Mas este desejo pode ser uma ilusão, pois “(...) a fraqueza, o sofrimento, mil misérias corporais desencorajam depressa o doente de tentar voltar a subir a encosta”⁶³. Esta obsessão da morte e o desejo da manutenção de si cursam de uma forma intermitente, um pouco ao sabor das circunstâncias, dos tratamentos e cuidados, da solicitude do outro que se assume como constante vigilância e das convicções filosóficas e religiosas. De facto, “(...) todo o doente é um prisioneiro”⁶⁴. E por isso tem que observar de *patientia*.

“Confiei toda a minha vida na sabedoria do meu corpo; procurei saborear com discernimento as sensações que este amigo me proporcionava: tenho por dever apreciar também as últimas. Já não recuso esta agonia feita para mim, este fim lentamente elaborado no fundo das minhas artérias, herdado talvez de um antepassado, nascido do meu temperamento, preparado pouco a pouco por cada um dos meus actos ao longo da minha vida.”⁶⁵

⁶⁰ *Ibidem*, p. 209.

⁶¹ *Ibidem*, p. 210.

⁶² *Ibidem*, p. 189.

⁶³ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 210.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 212.

E esta *patientia* resulta ainda, se houver tempo, para se colocarem em ordem os marcos do destino, em concreto o futuro emergente que se cola ao presente, quase ao instante. É preciso, pois, *pré-ver* esse futuro, a sua estrutura e a sua substância. Porque eu continuo-me irremediavelmente no destino dos outros⁶⁶, nos séculos vindouros, ainda que a morte surja furtiva e precoce. “(...) aquele jovem ser, cuidadosamente embalsamado no fundo da minha memória, parecia-me que teria que morrer uma segunda vez. (...) compensei como pude esta morte precoce; uma imagem, um reflexo, um fraco eco sobreviverá pelo menos durante alguns séculos. Não se faz melhor em matéria de imortalidade”⁶⁷.

O meu corpo torna-se repulsivo para mim mesmo, pela dissociação da corporeidade, em que as partes jamais coexistem num equilíbrio não apenas fisiológico, mas também no sentido desejante, temporal e estético. “Este corpo de mãos inchadas, de unhas lívidas, esta triste massa meio desfeita, este odre de males, de desejos e de sonhos não é mais sólido ou mais consistente que uma sombra.”⁶⁸ A verdade é que esta repulsa pelo meu corpo cria em mim um sentimento, talvez exagerado, de vergonha. E não por mim, mas pelo outro, por aquele que vem até mim e, perante o meu corpo em dissolução, tem essa impressão de repulsa. Receio que ele *suporte* esta relação irremediavelmente assimétrica, em que a exposição do meu corpo e de toda a minha existência é o prelúdio de um afastamento derradeiro.

De facto, “A meditação da morte não ensina a morrer”⁶⁹, é sempre algo *a priori*, pois ninguém vive realmente a sua própria morte. Com efeito, “A relação ao meu próprio morrer não tem o sentido de saber ou de experiência – nem que seja no sentido de pressentimento, de presciência”⁷⁰. Não podemos assistir à nossa própria catástrofe. Limitamo-nos a testemunhar a morte alheia, a morte do outro. Adriano, angustiado pelo fim que se aproxima, entende que as teorias da imortalidade não lhe inspiram confiança, mas também desconfia do vazio, do abismo do nada. “Observo o meu fim”, diz de si, mas ele continua na tensão violenta do derradeiro futuro: de um lado, uma outra vida que se obtém com a morte, talvez essa vida se constitua da mesma matéria fugidia e confusa que a vida que ainda experimenta; de outro, a antevisão de um vazio gélido e trágico, sem indícios de eternidade. “Sou o que era; morro sem mudar”, apesar das alterações visíveis no seu rosto, pois deseja ainda dar unicidade a uma

⁶⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 212-213.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 215.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 217.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 217.

⁷⁰ Levinas, E. – **Deus, a morte e o tempo**, p. 45.

vida vivida em plenitude, não hesitando trilhar o mesmo caminho se um dia voltasse aos espaços que ainda habita⁷¹.

A aceitação da realidade para o sujeito, na iminência da morte é contudo urgente. É preciso ainda tirar o máximo que a vida pode dar. “A minha paciência dá os seus frutos; sofro menos; a vida torna a ser quase doce. Já não discuto com os médicos.” Todavia estes “(...) mentiriam menos se não tivéssemos tanto medo de sofrer”⁷². Apesar de tudo, a esperança invade o espírito da pessoa, não no sentido egocêntrico, mas atribuindo essa esperança aos outros, aos que ficam, e às realizações humanas que perpetuam a memória.

Mesmo nos momentos de alguma revolta interior, é a perspectiva da amizade, do amor e da perfeição da humanidade que preside às emoções e sentimentos da pessoa que antevê a sua morte. Assim, “(...) as palavras liberdade, humanidade, justiça (...)”⁷³ continuarão a ser uma marca indelével no futuro dos outros; esse futuro que se assume, de algum modo, também o futuro de quem morre.

No decurso da doença o sujeito experiencia a vivência da morte. As alterações anatómicas e fisiológicas do corpo ocorrem em cascata, no sentido da entropia. No entanto, a “manutenção de si”, embora frágil, exige que o sujeito mantenha a lucidez, a capacidade intelectual e a memória, neutralizando a ausência de desejo. Se assim não fosse, nada faria sentido – nem a dor, nem o sofrimento – e tudo se precipitaria num abismo de impessoalidade, de distância de si a si⁷⁴.

Por vezes a morte é vista pelo doente como a solução definitiva para o seu problema de saúde, sobretudo quando as terapêuticas não produzem resultados satisfatórios. “Os medicamentos já não actuam; o inchaço das pernas aumenta; dormito sentado de preferência a deitado. Uma das vantagens da morte será estar de novo estendido no leito”⁷⁵. Cada olhar parece o derradeiro. “A vaga faz na praia o seu murmúrio de seda amarrotada e de carícia; gozo ainda longos entardeceres rosados.”⁷⁶

A morte é espiada pela ciência, o corpo submete-se a exame médico. Não é tanto a pessoa, mas a morte como estado, o morrer como processo. É preciso invadir cada recanto do

⁷¹ Cf. Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, pp. 217-218.

⁷² *Ibidem*, p. 219.

⁷³ *Ibidem*, p. 219.

⁷⁴ Nesta perspectiva seria uma *vantagem* morrer jovem, desde que não fosse uma morte violenta, em segundos, mas que permitisse vivê-la ainda com toda a energia de pensamento.

⁷⁵ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 220.

⁷⁶ *Ibidem*, p. 220.

corpo, descobrir a causa e o efeito, e apontar armas para a doença, numa luta, apesar da técnica, sempre desigual. A pessoa, por vezes, é “posta à margem”, como se não fosse ela o fulcro da questão.

“Radiografias e mais radiografias. O agitado e doente perfil das minhas pobres entranhas trazido impudicamente à luz do dia. Discussões e leituras subtis de cada prega. Mas o que ninguém é capaz de entender é a dor, o desespero e a vergonha que sinto por me ver assim reduzido a uma chapa lisa de celulóide.”⁷⁷

É importante que o sujeito que está a morrer sinta ainda no seu universo os seus familiares e os amigos. Quem sabe, também os aromas, os sons, a textura das coisas, a água que flui continuamente, as paisagens e outros elementos do seu mundo construído até ao presente que experiencia. É preciso que a pessoa sinta que foi amada no seu itinerário de vida, nesse mundo de relação e dos afectos, e que será até ao fim, mesmo para além da última fronteira. É aí que, em definitivo, existe a sua unicidade e pressente a véspera de eternidade, que, em primeiro lugar, parte dos que ficam.

A interiorização do tempo pode ser vivida de forma serena, intensa ou contraditória. Mas para a interiorização serena e plenamente assumida, é preciso que o tempo passado seja necessariamente longo, que os projectos de vida se tenham realizado. O tempo reencontrado, essa necessidade de condensar e reconciliar todo o tempo no instante presente, sucede com mais frequência à beira da morte, talvez pela antevisão do fechamento do próprio horizonte temporal⁷⁸.

A morte culmina com a dissolução do eu, da identidade pessoal e da corporeidade. O corpo animado, interface perfeita da ligação ao mundo, jaz agora esvaziado da pessoa humana. Esse corpo retorna agora ao cosmos, qualquer que seja a forma, pois não passa de um corpo no sentido da materialidade física. Se é assim, que sentido possui a antropologia da morte, do tempo fúnebre e do luto?

Na verdade, os que continuam a história da humanidade têm presente o elo de ligação que entrelaça a temporalidade dos homens. Por isso, o respeito e o cerimonial que desde sempre acontece, em sinal do carácter, da história de vida e das obras realizadas por essa pessoa, enquanto ser vivente, em prol dos seus familiares, dos seus amigos, numa palavra, dos outros. Somos, pois, sensíveis a essa história, desde a sua abertura até ao seu epílogo. A

⁷⁷ Torga, M. – **Diário**, vol. 2, p. 169.

⁷⁸ Cf. Renaud, I. – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”, p. 122.

morte, desta forma, não é anónima – porque algo de nós morre com o outro, mas também fica em nós algo desse outro. As palavras de Yourcenar, a propósito das *Memórias de Adriano*, são eloquentes: “Apercebi-me rapidamente de que escrevia a vida de um grande homem. Daí, maior respeito pela verdade, mais atenção e, quanto a mim, maior silêncio.”⁷⁹

No percurso da historicidade, o histórico não se define propriamente pelo passado. Ele contém apenas temas passíveis de serem lembrados e falados. “O histórico está para sempre ausente da sua própria presença”⁸⁰, esconde-se por detrás das manifestações que o caracterizam. Fazer aparecer a história de vida, no limite da finitude, é dar um último sentido à existência, e permite um olhar ético que não se finaliza ali, mas que vem do passado e se continuará no futuro.

É sempre uma surpresa quando a morte irrompe: violenta ou em sossego, numa aparente distração, sem qualquer aviso, mas sempre a implosão radical do ser. O corpo jazente pede, num último suspiro, os últimos cuidados. Tudo está morto, denso como as pedras. Esse estado é ainda surpresa, espanto, pois ninguém viu, ninguém experimentou antes a morte do outro, daquele corpo que jaz inerte, na apatia petrificada. Quem prepara o corpo está perante o limiar da eternidade. Talvez um banho, um perfume, para limpar todos os males, vestir a roupa preparada e a mais adequada para uma viagem sem regresso.

Actualmente morre-se, quase sempre, longe de casa, do espaço familiar⁸¹. O enfermeiro acompanha, muitas vezes, os últimos momentos da existência da pessoa doente. Também ele sente a angústia, a incapacidade e a revolta pela sucessão irreversível da facticidade da morte. Jamais posso ocupar o lugar do outro. O que eu experiencio e o que alguém sente ao morrer não é transitivo. Não é só o cuidado ao corpo, é preciso comunicar à família ou à pessoa significativa. A penosidade da morte arrasta-se do outro para o enfermeiro que, porque é humano, experiencia diferentes emoções e sentimentos.

A comunicação de uma situação de falecimento de um doente é uma situação bastante embaraçosa e stressante. Existe uma espécie de ‘tensão mental’ para [eu] evitar sempre esta situação. Talvez seja por motivos individuais (...), pelo facto de cada pessoa enlutada ser diferente. Não me sinto (...) com capacidade para comunicar e lidar com esta situação, independentemente de ser pessoal ou não. Para mim é complicado sentir o que o outro sente. (...) as situações que eu vivenciei de luto na minha família, a minha atitude foi de completo silêncio e sofrimento para mim, em que me fazem confusão as palavras de circunstância, quaisquer que elas sejam. (np11).

⁷⁹ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 240.

⁸⁰ Levinas, E. – **Totalidade e infinito**, p. 52.

⁸¹ “A morte moderna ocorre no hospital moderno, onde pode ser ocultada, limpa da sujidade orgânica e, finalmente, empacotada para um funeral moderno. Podemos agora negar o poder não só da morte mas também da natureza.” Nuland, S. – **Como morremos**, pp. 11-12.

É bem visível a ambivalência da percepção da morte e a dificuldade de enfrentar todos os fenómenos circunstanciais. Por isso, o alheamento, o disfarce da indiferença, mas ainda a dor e o sofrimento. Quem sabe se não emerge, nesse recanto, o absurdo, “(...) a estúpida inverosimilhança da morte”⁸². Onde está a pessoa que era, o seu olhar, o espírito que habitava o seu corpo? Toda a arquitectura do corpo se irá desvanecer, dissolver no silêncio da noite. O que causa impressão é o sujeito saber que o outro foi vivo, existente e animado. E aquele que olha, regressa a si, e idealiza o morto na sua unidade, a forma do sorriso, o tom da voz, a interacção viva com os outros, quem sabe, o fulgor que o habitava como pessoa⁸³. Por fim, há o compromisso com o fim da vida, da existência pessoal, como explicitam, de forma pungente, as palavras de Adriano:

“Almazinha, alma terna e flutuante, companheira do meu corpo, de que foste hóspede, vais descer àqueles lugares pálidos, duros e nus onde terás que renunciar aos jogos de outrora. Contemplemos juntos, um instante ainda, as praias familiares, os objectos que certamente nunca mais veremos... Procuremos entrar na morte de olhos abertos...”⁸⁴.

O que resta, finalmente? As memórias indeléveis da vida e das realizações de uma pessoa que agiu no mundo, e que em cada acto procurou transformar esse mundo. Não de uma forma impessoal, mas imprimindo a esse mundo a forma humana, para assim lhe dar um rosto humano, e pertencer a toda a humanidade. “Recordo-te totalizado, olho-te. (...) Não, não é a carne, não é o corpo: é aquilo que lá mora, aquilo que ainda dura de ti nestas salas, neste ar, *aquilo que eras tu*, o teu modo único de ser, aquilo a que nós falávamos, atravessando a tua parte visível.”⁸⁵

O outro dissolve-se, torna-se perecível, numa totalidade sempre fugidia, na medida em que “(...) o sentido da pessoa não é susceptível de ser totalizado”⁸⁶. O tempo e o nada, a negação do ser. “A morte não é do mundo. É sempre um escândalo e, neste caso, sempre transcendente ao mundo.”⁸⁷ Um silêncio indizível apoderou-se de tudo, as palavras estrangulam-se, incapazes de reencontrar o Outro; o espaço e o tempo esmagam-se nessa finitude tantas vezes absurda. E tudo porque não há horizonte, não se sobrepõem os planos da identidade pessoal. Tudo é liminar, sem expressão, sem significado para o futuro.

O rosto é uma máscara, mas esse *rosto* é-me confiado, *in extremis*, e marca ainda a

⁸² Ferreira, V. – **Aparição**, p. 40.

⁸³ Cf. Ferreira, V. – **Aparição**, pp. 40-41.

⁸⁴ Yourcenar, M. – **Memórias de Adriano**, p. 221.

⁸⁵ Ferreira, V. – **Aparição**, p. 41.

⁸⁶ Renaud, M. – “A intimidade e a alteridade da pessoa”, p. 31.

⁸⁷ Levinas, E. – **Deus, a morte e o tempo**, p. 128.

minha responsabilidade por ele. “A morte de outrem, que morre, afecta-me na minha própria identidade de eu [*moi*] responsável – identidade não substancial, não simples coerência dos diversos actos de identificação, mas feita de indizível responsabilidade”⁸⁸. Esta é a minha relação com a morte de outrem, a minha deferência por quem já não responde – e em mim se insinua uma culpabilidade não apenas de sobrevivente, mas a incapacidade de não manter esse outrem sempre no meu olhar⁸⁹.

Um silêncio quieto e gélido preenche o espaço da ausência do outro. Não há lugar para palavras, gestos, apenas para o seu esboço. O recolhimento é o traço essencial que liga todas as memórias, percorrido pelo desgosto e pela tristeza. As vivências e as histórias passadas são evocadas, tornam-se presentes, interligam o tempo. O luto, em definitivo, apodera-se da pessoa que perdeu o seu familiar ou o seu amigo, por forma à reintegração do tempo e da sua vida habitual. O silêncio que existe num lugar “(...) é igual ao silêncio do desaparecido, é a ausência da sua voz, a palavra muda, e torna dolorosa a passagem do tempo. O luto é uma exclusão do sentido, um esgotamento do valor associado às coisas da vida, traduzido por uma carga de silêncio que marca o afastamento do laço social habitual”⁹⁰.

O outro já não está, é uma ausência irreversível. A fala não é possível, não há discurso, só um profundo silêncio. O luto passa por esse silêncio, dá-lhe um sentido, e torna o silêncio menos denso e opressivo. As lágrimas, os soluços e os suspiros são a linguagem da dor e da *culpabilidade* de não ter o outro na sua presença, de uma responsabilidade incapaz pelo outro. Com a passagem do tempo, o retomar da vida habitual, a pessoa enlutada sente a necessidade de falar, de dizer, de se abrir à palavra e ao mundo. A existência pessoal é de facto uma coexistência. As memórias passadas sustentam o presente, o futuro projecta-se no horizonte... é preciso continuar, transformar o mundo, porque cada ser humano representa a humanidade.

O sujeito tem a percepção da finitude, da vulnerabilidade e da fragilidade da vida humana. Se o ser é tempo, é também revolta e angústia pela própria duração do tempo. A pessoa é o ser que se temporaliza e, na sua permanência no tempo, exerce a autonomia não apenas de si, mas de todos os outros que ficaram sem tempo, ou para além do tempo. Na minha finitude busco uma totalização que me escapa continuamente, que jamais terei dela uma ideia exacta. Eu tenho um corpo, sou o meu corpo, através dele tenho um mundo. Sim, no diálogo com o outro sou autónomo – é aí que a minha existência revela uma intencionalidade, um sentido e se totaliza no desejo do outro.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 40.

⁸⁹ Cf. Levinas, E. – **Deus, a morte e o tempo**, p. 40.

⁹⁰ Le Breton, D. – **Do silêncio**, p. 255.

CONCLUSÃO

*O homem é o único animal que transporta consigo este mundo.
Onde nós estamos está o centro.*

Fernando Távora

O essencial é invisível aos olhos.

Antoine de Saint-Exupéry, *O príncipezinho*

O caminho vai longo, sobretudo porque, tal como na vida, também nesta investigação me afastei e aproximei de um centro, como se fosse o presente, mas que a todo o momento deixava de o ser. Não se trata, assim, de um caminho linear, mas vivido sem limites, para o princípio e para o fim, daí ser de maior duração.

Talvez, por isso, no final começo pelo princípio. A investigação trata do corpo impregnado de desejo e da relação cuidativa. Não poderia, pois, percorrer o tema da investigação sem eu próprio estar sustentado pelo desejo de a realizar, de me imiscuir nas ideias dos autores, nos seus textos, e nessa atitude prática sentir prazer e satisfação.

Neste sentido, a minha adesão ao tema da investigação e o estudo realizado, revela-se uma paixão. Caso contrário, seria um trabalho penoso, alienado e apenas visando uma espécie de fim utilitarista. Mas nada mais enganador, a investigação fascinou-me, o desejo e a vontade conduziram-me pelos meandros do conhecimento, das teorias e das perspectivas, exigiu-me esforço e dedicação¹. Por outras palavras, perante a densidade e a relevância ética de fenómenos que manifestam a existência humana e a sua fruição no espaço e no tempo, foi preciso recorrer a análise e a uma constante reflexão.

No entanto, a vinculação ao projecto e à sua execução não alheou de mim as dúvidas, incertezas e hesitações. De facto, o caminho nunca me foi dado, pois tratou-se de um itinerário vivido na subjectividade da minha consciência. Tenho a percepção de uma aparente certeza, sei que o fim da investigação pressupõe que nada termina, antes lança outras dúvidas e inquietações, outro sentido desejante. No aqui e agora, contudo, reconheço que foi gratificante, mas insuficiente por certo, ter realizado esta investigação, pela partilha de ideias dos textos dos autores, das narrativas vividas dos estudantes, sobretudo pela tomada de

¹ Cf. Barthes, R. – *El susurro del lenguaje*, p. 122

consciência de que o que aparece em frente dos nossos olhos nem sempre é o que parece ser. Assim, o meu mundo jamais será o mesmo, antes se modificou, adquiriu uma nova geometria sensível, e projectou-se em espirais de optimismo e esperança, mas também de preocupação e responsabilidade.

Logo à partida referi que a filosofia, na sua *praxis*, deve aproximar-se de todas as realidades de que se tece o mundo. Isto é, a reflexão filosófica deve chegar a cada cidadão, não apenas como sujeito individual, mas como pessoa que se relaciona com outras pessoas, que, no viver em comum, partilha um quadro de valores, um sistema linguístico e uma cultura. Ou seja, as relações sociais e profissionais que acontecem nas instituições, geralmente no plano moral e deontológico, científico e jurídico, necessitam ter por base uma atitude permanente de reflexão e questionamento. Manter o *status quo* pode tranquilizar consciências, mas à luz da perspectiva ética, é enganador e não incentiva o desenvolvimento das capacidades humanas². Levinas afirma: “(...) não acredito que a filosofia pura possa ser pura sem ir ao «problema social»”³. Por isso, a filosofia deve estar sempre no começo, essa é a eterna circularidade para a retoma dos problemas, das inquietações e das angústias, e alcançar uma visão mais nítida do mundo para a melhor realização do homem.

O discurso sobre o corpo é sempre problemático e de bastante ambiguidade. Pode até tornar-se perigoso, pelas diversas perspectivas que se querem apoderar dele, para o examinar, modificar, dar-lhe glória, amá-lo ou odiá-lo. Os olhares sobre o corpo são múltiplos, alguns não isentos de suspeita, pois visam tê-lo na medida que lhes convém. E assim o entendem como corpo objecto, logo sujeito a manipulação como se fosse uma coisa; ou corpo de interesse “expressivo”, pano de fundo da cultura, tela para dizer o mundo, transformando-se numa miríade de possibilidades, mas sempre numa opacidade escondida. O corpo é, assim, um elemento “natural” infiltrado pelo artificial, qual máquina em harmonia perfeita das suas partes.

Mesmo aqueles que apresentam um discurso pragmático sobre o corpo, no seio das instituições e das profissões, se estivermos atentos, muitas vezes não escondem um neopositivismo que impede a reflexão sobre o corpo e o seu lugar na relação com o outro e com o mundo. Mas o corpo, em jeito e protecção, furta-se à objectivação, pressente-se a sua dissimulação na forma de se revelar, tal como na arte, o que traduz a opacidade dos

² Cf. Ricoeur, P. – **O si-mesmo como um outro**.

³ Levinas, E. – **Ética e infinito**, p. 48.

fenómenos corpóreos. No entanto, a fenomenologia opõe-se a essa visão do corpo objectivo, antes procura devolver o corpo a si próprio, como corpo sujeito, espiritual e desejante, nessa forma de aparecer no mundo, como uma totalidade unificada e relacional.

Assim, no silêncio e na expressividade, o corpo enche-se de desejo. É esse desejo que anima o corpo, o projecta para a acção, para um agir reflectido, desde um tempo presente que se dilata para o passado, mas sobretudo para o futuro emergente. O corpo tem presença, ocupa espaço, enche o mundo. A sua existência é do domínio da facticidade e manifesta-se na corporeidade – corpo em acção, que é a forma de ter um mundo, o meu ponto de vista sobre o mundo, como diz Merleau-Ponty. O meu corpo é a evidência fáctica da minha presença no mundo e a possibilidade de acesso a esse mundo⁴.

Corpo e corporeidade parece um jogo de palavras, algo que se impõe diafanamente ao sujeito, quase por magia. Esta relação não é mais do que a indivisibilidade do corpo fáctico e da vida mundana⁵. É pela corporeidade, por essa relação de si a si-mesmo, que o sujeito se transforma, num movimento inexorável, e se constrói como pessoa. Parece claro que a corporeidade é a fruição do corpo na relação com o mundo, com o outro, no âmbito do viver em comum. Por isso, ao ser corpo desejante e afectivo, o sujeito faz *aparecer* em si as capacidades humanas, mediadas pela cultura, no sentido da vinculação e compromisso a um projecto de vida pessoal, jamais desligado do projecto dos outros. Eu sou o meu corpo, estou aberto ao mundo, em disponibilidade absoluta, sabendo que a minha existência é frágil e contingente.

Nesta medida, é inevitável que o meu corpo, em dado momento, fique num estado de vulnerabilidade. Por isso, o meu corpo em sofrimento fica exposto ao outro, entrega-se ao seu olhar, ao seu cuidado. É visível o chamamento do meu corpo, apela para mim, mas também para o outro, aquele que está na minha proximidade.

Resulta da investigação a pertinência da perspectiva ética proposta por Paul Ricoeur em *Si-mesmo como um outro*. Eu não estou só no mundo, preciso do outro para me atribuir a minha dignidade e promova a minha existência vivida, autêntica *vida boa*. O aparecer do outro no meu contexto de vida vai modificar o meu mundo, porque tudo vem à minha consciência intencional pela experiência e relação intersubjectiva como esse outro. De facto, a estima de si, o seu carácter reflexivo, é essencial para a abertura ao outro, numa dinâmica de

⁴ Cf. Merleau-Ponty, M. – **Fenomenologia da percepção**.

⁵ Cf. Gadamer, H.-G. – **O mistério da saúde**, p. 74.

solicitude e doação. Assim emerge a amizade, e todas as formas de afecto, intimidade e amor. Mas a relação do sujeito estende-se aos outros e às instituições, do domínio da moralidade, da deontologia e da justiça. Com efeito, sem qualquer dúvida, é aí o lugar em que a identidade pessoal se desdobra na identidade social e profissional. É primordial a observância destes elementos pessoais, quer para o bom agir da pessoa, o seu desenvolvimento integral, o respeito, o cuidado e a responsabilidade pelo outro.

O meu corpo é palavra, é discurso. A palavra, pela voz, manifesta o meu ser e o ser do outro, em estreita reciprocidade. Sinto as dificuldades e a opacidade dos signos, de certos sinais e de símbolos diversos. Tudo é signo, passível de ocultação. O corpo do outro é sónico, a linguagem, os gestos, as hesitações, o vestuário. Apelo ao outro numa narrativa perene que se dá para interpretação, para a desvelação do meu próprio corpo e da minha história vivida, para a sua consciência hermenêutica. As palavras e o silêncio tecem a relação cuidativa. Tudo fica suspenso na tensão do encontro com o outro, na ambiguidade da minha existência, na minha recusa existencial, pela doença que toma o tempo e altera o meu corpo habitual.

É esta perturbação que questiona o sujeito sobre a sua existência e a sua finitude, problematiza o futuro, sobrevém a angústia do nada. É verdade que o sujeito tem o dever de cuidar de si, de exercer a sua subjectividade. Contudo, por vezes, não passa de um acto quase irreflectido, uma espécie de *cosmética* diária, pois o corpo, sobretudo jovem e saudável, responde bem às circunstâncias do mundo e ao sentido do seu desejo.

“Sei apenas em que medida a doença, esse factor de perturbação, torna presente, até ao limite da impertinência, a nossa corporeidade, essa corporeidade que quase passa despercebida quando não experimenta uma perturbação. Surge assim uma primazia sistemática da doença a respeito da saúde.”⁶

Daqui resulta o primado ontológico do ser saudável, do bem-estar como experiência pessoal gratificante e agradável, que resulta do ocupar-se e manter-se a si mesmo.

Desde o meu corpo eu tenho a percepção do mundo – é um facto. Mas, por vezes, é uma percepção ambígua, porque o mundo esconde-se na sua opacidade, assim como o outro na sua subjectividade. O meu corpo é espaço e tempo. Por isso, preciso da presença do outro, ou de me fazer presente ao outro, para ocuparmos o vazio que ameaça desvirtuar a relação intersubjectiva. E a minha temporalidade decorre das minhas experiências vividas, num tempo

⁶ Gadamer, H.-G. – **O mistério da saúde**, p. 76.

fluido, que se expande sempre de um aqui e agora para o infinito, passado e futuro.

O encontro do eu com o outro – na senda da objectivação do corpo –, apresenta algumas dificuldades. À proximidade física, falta, muitas vezes, uma verdadeira relação intersubjectiva pessoa a pessoa, a imaginação e o sentido da coexistência. Assim, o encontro é difícil, muito por causa da nossa existência social, da sua organização e dos seus constrangimentos⁷.

É a relação ética, assimétrica por excelência, que preside à relação com o outro, no contexto da intersubjectividade. “(...) outrem não permanece como desconhecido para mim, caso contrário eu nem sequer poderia falar sobre ele, ele permanece apenas como ‘percebido’, não apenas como um outro diferente de mim mesmo (...), mas como um outro eu, um *alter ego*, no sentido analógico do termo.”⁸ Mas é no rosto do outro, na senda de Levinas, que se revela o meu próprio rosto, que se manifesta o seu corpo e que remete para a minha passividade latente, que se exprime em absoluta responsabilidade e cuidado pelo outro. Ou seja, a exterioridade radical atinge a minha interioridade. Ao apelo “cuida-me” devo responder com um “eis-me aqui” totalitário e incondicional, que exige solicitude, doação e entrega.

Assim, a relação cuidativa coloca em acção o enfermeiro e o outro, aquele que está doente, vulnerável ou que necessita alguma espécie de cuidado. A investigação mostra as dificuldades da relação cuidativa, da intuição e percepção do outro, do silêncio mudo, da fuga e das ambiguidades. As narrativas pessoais problematizam a relação cuidativa e, na descrição, dizem algo que sempre nos escapa, que nos transcende. Na solidão do encontro, tão assimétrico, só a presença afectiva, a palavra e o silêncio, preenchem o vazio e tornam o tempo coexistente, visando a reciprocidade.

O corpo, em desejo, projecta-se na relação cuidativa pela atitude de diálogo e solicitude. Por seu lado, a expressividade da linguagem revela-se essencial para a autenticidade da relação intersubjectiva, pela compreensão dos fenómenos. Mas o corpo furta-se, por vezes, a uma relação transparente, ou pelos contextos ou pela compreensão do corpo do outro como corpo objectivo ou corpo vivido, sofredor e angustiado. Contudo, no percurso com o outro, escreve Paul Ricoeur, “(...) o vivido próprio do outro permanece para sempre inacessível a mim; a relação analógica não pode senão reiterar-se de grau em grau.”⁹

⁷ Cf. Gadamer, H.-G. – **O mistério da saúde**, p. 83

⁸ Ricoeur, P. – **Percurso do reconhecimento**, p. 170.

⁹ *Ibidem*, p. 171.

A verdade é que todos somos doentes. Num dado momento, todos necessitamos de cuidados médicos e de enfermagem. Eu sou o meu corpo, não estou em frente do meu corpo, por isso não sou um objecto. O meu corpo não se distancia de mim, ele está em mim, e disso tenho consciência. Mas o meu corpo comparece perante o outro, pode ser visto como objecto.

Com efeito, a ciência médica procura, na pesquisa e prática, fazer a objectivação do corpo¹⁰. A ética e a fenomenologia não se opõem à ciência, como é explícito ao longo da investigação, sabendo contudo que essa objectivação será de todo impossível, pelas razões que já referenciei. Nos valores da ciência deve estar infiltrado o valor da pessoa como um valor supremo. Em todos os domínios, diz Gadamer:

“O ser da pessoa é, manifestamente, algo renegado em toda a parte; no entanto, sempre e em toda a parte foi e é necessário para a recuperação do equilíbrio que o homem requer para si mesmo, para a sua casa e para o seu sentir-se-em-casa. Isto vai muito além da área da responsabilidade médica [e da enfermagem] e inclui a integração total da pessoa na vida familiar, social e profissional.”¹¹

A Enfermagem é ciência e arte, “gente que cuida de gente”, como escreveu Wanda Horta. O seu corpo de conhecimentos funda-se numa raiz humanista, valoriza as diferentes dimensões do ser humano e os fenómenos que lhe estão adstritos: as suas crenças e valores, a experiência vivida, a afectividade, o sentido existencial, a espiritualidade e a religiosidade. Cuidar é, de facto, um ideal ético-moral, visando a totalidade da pessoa, sob a dinâmica intersubjectiva e transpessoal da relação cuidativa. Assim, entrelaçam-se diversas sensibilidades em todo o processo cuidativo, as quais são observadas na filosofia do *caring*. Mas a investigação parece indiciar que na prática clínica se verificam dualismos e dicotomias que podem instrumentalizar o outro, não observando com rigor a sua dignidade, liberdade e a iniciativa.

Nesta medida, o sentimento do dever está enraizado no código deontológico do enfermeiro. A normatividade deontológica é expressiva quanto à regulação dos actos do enfermeiro, sob o signo prescritivo do dever com a sociedade. Tendo em conta o agir ético, o enfermeiro estabelece um compromisso profissional com o outro, que mais não é do que uma promessa que deve ser mantida ao longo do tempo. Neste compromisso o enfermeiro responde pela promessa feita e pelos deveres assumidos. Assim, o enfermeiro não pode omitir o sentido ético e reflexivo do agir profissional, pois é ainda do domínio da intersubjectividade. O princípio da fidelidade à promessa e ao segredo é, pois, uma evidência.

¹⁰ Goleman, D. – **Inteligência emocional**, pp. 186-187.

¹¹ Gadamer, H.-G. – **O mistério da saúde**, p. 82.

A percepção do corpo, ao afastar-se da *Gestalt*, tende a representar um corpo fragmentado e disperso, sendo uma ameaça para o cuidado humano. Tudo parte do corpo afectivo, fluido e metamorfoseado que se insinua no mundo. Por isso, a investigação mostra que o corpo deve ser apreendido na sua totalidade, como fenómeno e em situação, por forma à expressão ética da relação cuidativa, em que o desejo e a linguagem promovem a interacção e o diálogo.

Parece-me, assim, que a inquietação colocada à partida não se extinguiu propriamente, mas deu lugar a um sentimento de preocupação. Assim, entendo pertinente a continuidade de um estudo que aborde a problemática em questão, obviamente sustentado na ética, mas que alargue a investigação ao mundo vivido e experienciado dos enfermeiros e dos doentes – em busca dos fenómenos significativos, seguindo uma interpretação hermenêutica.

Por fim, resta-me expressar os contributos da investigação para o meu desenvolvimento pessoal e profissional que, por um efeito de solidariedade e reciprocidade para com os enfermeiros e doentes, desejo pôr em prática nas minhas actividades profissionais. Assim, estou certo que vou contribuir para uma melhor educação e formação humana dos enfermeiros, no âmbito dos cursos de Licenciatura e de Mestrado em Enfermagem, e ainda noutros cursos da área da saúde. Desta forma, pela sua prática clínica futura, observar em absoluto o corpo próprio – lugar do desejo –, e revestir de mais qualidade e afecto a relação cuidativa e, em última análise, o acto humano de cuidar o outro.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1. LIVROS

ACKERMAN, Diane – **Uma história natural do amor**. 1.^a ed., Lisboa: Vega, 1997.

ACKERMAN, Diane – **Uma história natural dos sentidos**. S.l: Círculo de Leitores, 1997.

ANGIER, Natalie – **Mulher. Uma geografia íntima**. 1.^a ed., Lisboa: Gradiva, 2001.

ALVES, José António – “Imaginação e liberdade”. In DINIS, Alfredo; CURADO, Manuel (Orgs.). **Mente, self e consciência**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 2007, pp. 59-76

ALMEIDA, M. V. de – “Corpo presente. Antropologia do corpo e da incorporação”. In ALMEIDA, M. V. de (Org.) – **Corpo presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo**. 1.^a ed., Oeiras: Celta Editora, 1996, pp. 1-22.

ANÇÃ, Maria Helena – “«O outro e eu»” – jovens cabo-verdianos em Portugal”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 96-102.

ANDRÉ, João Maria – “Nicolau de Cusa e a força das palavras”. In Borges-Duarte, Irene; Henriques, Fernanda; Dias, Isabel (Orgs.) – **Heidegger, linguagem e tradução**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 195-207.

ANDRÉ, João Maria – **Pensamento e afectividade**. Coimbra: Quarteto, 1999.

ANDRIEU, Bernard – **A nova filosofia do corpo**. Lisboa: Instituto Piaget, 2004.

ARANGUREN, José Luis L. – **Ética**. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva, 1997.

ARENDT, Hannah – **A condição humana**. Lisboa: Relógio D'Água, 2001.

ARISTOTE – *Éthique a Nicomaque*. (Traduction, preface et notes par Jean Voilquin). Paris: Garnier Flammarion, 1965.

ARISTÓTELES – **Política**. Madrid: Prisa Innova, 2008.

ASSOCIAÇÃO MÉDICA MUNDIAL – **Declaração dos direitos do doente (declaração de Lisboa)**. Lisboa: 1981; Bali: 1995.

- AZEVEDO, Stella Zita de – “Experiência da finitude e morte no pensamento de Michel Henry”. In CANTISTA, Maria José (Coord.) – **Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica**. Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 85-101.
- BEAUVOIR, Simone de – **Para uma moral da ambiguidade**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2005.
- BARTHES, Roland – *El império de los signos*. Barcelona: Editorial Seix Barral, 2007.
- BARTHES, Roland – *El susurro del lenguaje*. 1.^a ed., Barcelona: Paidós, 2009.
- BECKETT, Samuel – *À espera de Godot*. 2.^a ed., Lisboa: Cotovia, 2002.
- BECKETT, Samuel – *Malone está a morrer*. 1.^a ed., Lisboa: Publicações dom Quixote, 2003.
- BELO, Fernando – **Linguagem e filosofia – algumas questões para hoje**. Lisboa: INCM, 1987.
- BERNET, Rudolf – “Sobre a fenomenologia da pulsão e do prazer em Husserl”. In CANTISTA, Maria José (Coord.) – **Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica**. Porto: Campo de Letras, 2006, pp. 31-50.
- BÍBLIA SAGRADA**. Milão: Círculo de leitores, 1999.
- BORGES-DUARTE, Irene – “O tédio como experiência ontológica”. In CANTISTA, Maria José (Coord.) – **Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica**. Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 297-323.
- BORRALHO, Maria Luísa M.; VIEGAS, Ângela, Maria F.; VIEGAS, Jorge Soares – “Agora tu fazes de conta que eu... A estratégia de r.p.g. na sala de aula”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 341-353.
- BRITO, José Henrique Silveira de – **De Atenas a Jerusalém. A subjectividade passiva em Levinas**. Lisboa: UCP, 2002.
- BRUN, Jean – *A mão e o espírito*. Lisboa: Edições 70, 1991.
- BUBER Martin – *Yo e Tú*. 4.^a ed., Madrid: Caparrós Editores, 2005.
- CAMÕES, Luís Vaz de – **Os Lusíadas**. 12.^a ed., vol 1, s.l.: Círculo de Leitores, 1984.
- CAMUS, Albert – **O estrangeiro**. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- CAMUS, Albert – **O mito de Sísifo**. 1.^a ed., Lisboa: Livros do Brasil, 2005.
- CANTISTA, Maria José – “Na raiz do sofrimento: uma fenomenologia do dom”. In

- CANTISTA, Maria José (Coord.). **A dor e o sofrimento – abordagens**. Actas do colóquio internacional realizado no âmbito do “Porto 2001 – Capital Europeia de Cultura. Porto: Campo das Letras, 1.^a ed., 2001, pp. 283-290, (pp. 464).
- CANTISTA, Maria José; JORGE, Maria M. Araújo – “O segredo do sofrimento ou o sofrer em segredo”. In DUPUIS, Michel *et al.* – **Dor e sofrimento – uma perspectiva interdisciplinar**. Porto: Campo das Letras, 1.^a ed., 2001, pp. 57-76. (pp. 398)
- CANTISTA, Maria José; JORGE, Maria M. Araújo – “Introdução”. In DUPUIS, Michel *et al.* – **Dor e sofrimento – uma perspectiva interdisciplinar**. Porto: Campo das Letras, 1.^a ed., 2001, pp. 7-10.
- CARMO, Mário; DIAS, M. Carlos – **Introdução ao texto literário**. Lisboa: Didáctica Editora, 1977.
- CARNEIRO, António. – “O hospital e a desumanização”. In NUNES, R.; BRANDÃO, C. – **Humanização da saúde**. Coimbra: Associação Portuguesa de Bioética, Gráfica de Coimbra, 2007, pp. 101-109.
- CARVALHO, Adalberto Dias de – “O outro como eu”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 12-18.
- CHEVALIER, Jean; GHEERBRANT, Alain – **Dicionário dos símbolos**. Lisboa: Editorial Teorema, 1994.
- COELHO, Orquídea; GOMES, Maria do Céu; CABRAL, Eduardo – “Surdos e ouvintes, mais que uma língua em cada língua”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 376-384.
- COLLIÈRE, Marie-Françoise – **Promover a vida: da prática das mulheres de virtude aos cuidados de enfermagem**. Lisboa: SEP, 1989.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA PORTUGUESA**. Livraria Almedina: Coimbra, 2004.
- CORETH, Emerich – **O que é o homem? Elementos para uma antropologia filosófica**. Lisboa: Verbo, 1988.
- CORREDOIRA, Teresa – “A aprendizagem da Língua estrangeira como um processo de conhecimento do Outro”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 408-415.
- CRESPO, Jorge – **História do corpo**. 1.^a ed., Lisboa: Difel, 1990.
- CUNHA, Manuela – “Corpo recluso. Controlo e resistência numa prisão feminina”. In ALMEIDA, M. V. de (Org.) – **Corpo presente: treze reflexões antropológicas sobre o corpo**. 1.^a ed., Oeiras: Celta Editora, 1996, pp. 72-86.

- COURTINE, Jean-Jacques; HAROCHE, Claudine – **História do rosto**. Lisboa: Editorial Teorema, 1995.
- COUTINHO, Jorge – **Filosofia do conhecimento**. Lisboa: Universidade católica Editora, 2003.
- DAMÁSIO, António – **O erro de Descartes. Emoção, razão e cérebro humano**. Sl.: Círculo de Leitores, 1995.
- DAMÁSIO, António – **O sentimento de si**. 8.^a ed., Mem Martins: Publicações Europa-América, 2000.
- DANTAS, Paulo – **A intencionalidade do corpo próprio**. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.
- DAVID, Núria – **Ausência**. 1.^a ed., S.l: Corpus Editora, 2009.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix – **O anti-édipo: capitalismo e esquizofrenia**. Lisboa: Assírio & Alvim, 1995.
- DESCARTES, René – **As Paixões da Alma**. Lisboa: Fim de Século Edições, 2009.
- DE SMEDT, Marc – **Elogio do silêncio**. Cascais: Sinais de Fogo, 2001.
- DE WAELEHENS, Alphonse – *La philosophie et les expériences naturelles*. Netherlands: Martinus Nijhoff/La haye, 1961.
- DE WAELEHENS, Alphonse – “*Une philosophie de l’ambiguïté*”. In MERLEAU-PONTY, Maurice – *La structure du comportement*. 8.^a ed., Paris: PUF, 1977.
- DINIS, Alfredo – “Aspectos científicos e filosóficos do estudo do correlato neural da consciência”. In DINIS, Alfredo; CURADO, Manuel (Orgs.). **Mente, self e consciência**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia, Universidade Católica Portuguesa, 2007, pp. 191-212.
- ECO, Umberto – **O signo**. 5.^a ed. Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- ELIZARI, Francisco Javier – **Questões de bioética**. Porto: Editorial Perpétuo Socorro, 1996.
- ENTRALGO, Pedro Laín – **Corpo e Alma**. Coimbra: Almedina, 2003.
- ESCALEIRA, Lurdes; BIZARRO, Rosa – “Eu e o outro no acto de traduzir”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 273-280.
- FERREIRA, Alcino – **Finitude e ontologia**. Lisboa: Universidade Lusíada, 2002.
- FERREIRA, Maria Luísa R. – “Uma hermenêutica da salvação”. In Borges-Duarte, Irene; Henriques, Fernanda; Dias, Isabel (Orgs.) – **Heidegger, linguagem e tradução**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004, pp. 235-248.
- FERREIRA, Virgílio. **Para sempre**. 10.^a ed., Venda Nova: Bertrand Editora, 1996.

- FIGUEIREDO, Abílio – **Ética e formação em enfermagem**. 1.^a ed., Lisboa: Climepsi Editores, 2004.
- FIGUEIREDO, Nébia Maria Almeida; Carvalho, Vilma – **O corpo da enfermeira como instrumento do cuidado**. Rio de Janeiro: Revinter, 1999.
- FLEMING, Manuela – **Dor sem nome**. 2.^a ed., Santa Maria da Feira: Edições Afrontamento, 2003.
- FOUCAULT, Michel – **História da sexualidade I – A vontade de saber**. Lisboa: Relógio D'Água, 1994.
- FOUCAULT, Michel – **História da sexualidade II – O uso dos prazeres**. Lisboa: Relógio D'Água, 1994a.
- FOUCAULT, Michel – **A hermenêutica do sujeito**. São Paulo: Martins Fontes, 2.^a ed., 2006.
- FREUD, Sigmund – **Três ensaios sobre a teoria da sexualidade**. Lisboa: Livros do Brasil, s.d.
- FRANÇA, Ana Paula dos Santos J. M. – **A emergência da consciência bioética e o cuidar**. Lisboa: Universidade Nova de Lisboa, 2003 (Tese de doutoramento).
- FRANKL, Viktor – *El hombre en busca del sentido último*. Barcelona: Paidós, 2005.
- GADAMER, H.-G. – *Verité et méthode*. Paris: le Seuil, 1976.
- GEVAERT, Joseph – *El problema del hombre*. 8.^a ed., Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991.
- GIL, José – **Metamorfoses do corpo**. 2.^a ed., Lisboa: Relógio D'Água, 1997.
- GILLIGAN, Carol – **Teoria psicológica e desenvolvimento da mulher**. (Tradução de Natércia Rocha). Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997 (*In a different voice. Psychological theory and Women's development*). Cambridge, MA: Harvard University Press, 1982).
- GOLEMAN, Daniel – **Inteligência emocional**. Lisboa: Círculo de Leitores, 1996.
- GUERRA, Marina Prista – “A vivência psicológica da dor e do sofrimento”. In DUPUIS, Michel *et al.* – **Dor e sofrimento – uma perspectiva interdisciplinar**. Porto: Campo das Letras, 1.^a ed., 2001, pp. 183-196.
- GADAMER, Hans-Georg – **O mistério da saúde. O cuidado da saúde e a arte da medicina**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- GONÇALVES, Arantes – “Da sensação à expressão de dor”. In DUPUIS, Michel *et al.* – **Dor e sofrimento – uma perspectiva interdisciplinar**. Porto: Campo das Letras, 1.^a ed., 2001, pp. 295-310.
- HABERMAS, Jurgen – **A ética da discussão e a questão da verdade**. São Paulo: Martins Fontes, 2.^a ed., 2007, pp. 69.

- HABERMAS, Jurgem – **O futuro da natureza humana**. São Paulo: Martins Fontes, 1.^a ed., 2004.
- HABERMAS, Jurgem – **Racionalidade e comunicação**. Lisboa: Edições 70, 2002.
- HALL, Edward T. – **A dimensão oculta**. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 1986.
- HEIDEGGER, Martin – **O conceito de tempo**. S.l.: Fim de Século, 2003.
- HEIDEGGER, Martin – *Ontología – hermenêutica de la facticidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2008.
- HEIDEGGER, Martin – **Ser e tempo**. 10.^a ed., Petrópolis: Editora Vozes, vol. 1, 2001.
- HEIDEGGER, Martin – **Ser e tempo**. 6.^a ed., Petrópolis: Editora Vozes, vol. 2, 1998.
- HEGEL, G.W.F. – **Fenomenologia do espírito**. 4.^a ed., Parte I. Petrópolis: Editora Vozes, vol. 1, 1999.
- HEGEL, G.W.F. – **Fenomenologia do espírito**. 4.^a ed., Petrópolis: Editora Vozes, vol. 2, 1999.
- HESSEN, Johannes – **Filosofia dos valores**. 5.^a ed., Coimbra: Arménio Amado, 1980.
- HENRIQUES, Fernanda – “Subjectividade e alteridade em Paul Ricoeur: a figura do trágico ao nível do viver”. In CANTISTA, Maria José (Coord.) – **Subjectividade e racionalidade. Uma abordagem fenomenológico-hermenêutica**. Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 213-233.
- HONORÉ, Bernard – **Cuidar – persistir em conjunto na existência**. Loures: Lusociência, 2004.
- HUSSERL, Edmund – **A ideia da fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 1990.
- HUSSERL, Edmund – **Meditações cartesianas**. Madrid: Prisa Innova, 2008.
- POREÉ, Jérôme – “Souffrance et discours philosophique”. In DESCOMBES, Vincent *et al.* **Conferências de filosofia II**. 1.^a ed., Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 71-102.
- KAFKA, Franz – **A metamorfose**. Lisboa: Editorial Presença, 4.^a ed., 2001.
- KANT, Immanuel – **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Lisboa: Edições 70, 1992.
- KANT, Immanuel – **Crítica da razão prática**. Lisboa: Edições 70, 1994.
- KIERKEGAARD, Soren – **O desespero humano**. Madrid: Prisa Innova, 2008.
- KUBLER-ROSS, Elisabeth – **Sobre a morte e o morrer. (On death and dying)**. 8.^a ed., São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- KUNDERA, Milan – **A insustentável leveza do ser**. Lisboa: Editores Reunidos, 1994.
- LACOSTE, Jean-Yves – “*Expériences hors existence. Un problème*”. In CANTISTA, Maria José (Coord.) – **Perspectivar o sujeito e a racionalidade. Uma leitura pós-husserliana**. Porto: Campo das Letras, 2006, pp. 85-101.
- LADRIÈRE, Jean – *L'éthique dans l'univers de la rationalité*. Québec: Catalyses, Artel-Fides, 1997.
- LAZURE, Hélène – **Viver a relação de ajuda**. Lisboa: Lusodidacta, 1994.
- LEVINAS, Emmanuel – *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. 3.^a ed., Paris: J. Vrin, 1974.
- LEVINAS, Emmanuel – **Ética e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1998.
- LEVINAS, Emmanuel – *Le temps e l'autre*. Paris: Quadrige/PUF, 2009.
- LEVINAS, Emmanuel – **Totalidade e infinito**. Lisboa: Edições 70, 1988.
- LE BRETON, David – *Anthropologie du corps et modernité*. 5.^a ed., Paris: PUF, 2008.
- LE BRETON, David – **Do silêncio**. Lisboa: Instituto Piaget, 1999.
- LOPES, João Teixeira – “(Diver)cidade: reflexões sobre os espaços públicos interculturais”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 63-67.
- LOURENÇO, Eduardo – “Literatura e sofrimento”. In CANTISTA, Maria José (Coord.). **A dor e o sofrimento – abordagens**. Actas do colóquio internacional realizado no âmbito do “Porto 2001 – Capital Europeia de Cultura. Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 461-464.
- LYOTARD, Jean-François – **A fenomenologia**. Lisboa: Edições 70, 2008.
- MADISON, Gary Brent – *La phénoménologie de Merleau-Ponty*. Paris: Éditions Klincksieck, 1973.
- MACEDO, João Carlos Gama Martins de – **Elisabeth Kubler-Ross: a necessidade de uma educação para a morte**. S.l: Universidade do Minho, 2004 (Tese de Mestrado).
- MACEDO, José Maria Costa – “Existência e sofrimento”. In CANTISTA, Maria José (Coord.). **A dor e o sofrimento – abordagens**. Actas do colóquio internacional realizado no âmbito do “Porto 2001 – Capital Europeia de Cultura. Porto: Campo das Letras, 1.^a ed., 2001, pp. 257-270.
- MACHADO, Álvaro Manuel – “Eu e o outro – a distância significativa”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 122-127.

- MAGALHÃES, Rui – **Paixões e singularidades**. Braga: Angelus Novus, 1999.
- MALRAUX, André – **A condição humana**. Lisboa: Livros do Brasil, 1998.
- MARCOS, Maria Lucília – **Sujeito e comunicação**. 1.^a ed., Porto: Campo das Letras, 2001.
- MARZANO-PARISOLI, Maria Michela – **Pensar o corpo**. Petrópolis: Editora Vozes, 2004.
- MELO, Filipa – **Este é o meu corpo**. Lisboa: Temas e Debates, 2001.
- MELO, Helena Pereira de – “O biodireito”. In SERRÃO, Daniel; NUNES, Rui – **Ética em cuidados de saúde**. Porto: Porto Editora, 1998, pp. 171-182.
- MERCADIER, Catherine – **O trabalho emocional dos prestadores de cuidados em meio hospitalar**. Loures: Lusociência, 2004.
- MERLEAU-PONTY, Maurice – **Fenomenologia da percepção**. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MERLEAU-PONTY, Maurice – **O primado da percepção e suas consequências filosóficas**. Campinas: Papirus Editora, 1990.
- MERLEAU-PONTY, Maurice – **Sinais**. Lisboa: Editorial Minotauro, 1962.
- MIRANDA, José A. Bragança de – “Para uma crítica das ligações técnicas”. In MIRANDA, José A. Bragança de; CRUZ, Maria Teresa. **Crítica das ligações na era da técnica**. Lisboa: Tropismos, 2002, pp. 259-277
- MOREIRA, Gillian – “*Becoming the ‘other’; telling the other side of the story*”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 163-173.
- NULAND, Sherwin B. – **Como morremos**. Lisboa: Roca Editorial Rocco, 1995.
- NUNES, Etelvina Pires Lopes – **O outro e o rosto. Problemas da alteridade em Emmanuel Levinas**. Braga: Publicações da Faculdade de Filosofia da UCP, 1993.
- NUNES, Lucília; AMARAL, Manuela; GONÇALVES, Rogério (Coord.) – **Código deontológico do enfermeiro: dos comentários à análise de casos**. Lisboa: Ordem dos Enfermeiros, 2005.
- NUNES, Rui; MACHADO, Pilar. – “Diagnóstico da qualidade dos serviços públicos de saúde”. In NUNES, R.; BRANDÃO, C. – **Humanização da saúde**. Coimbra: Associação Portuguesa de Bioética, Gráfica de Coimbra, 2007, pp. 111-149.
- OLIVEIRA, Abílio – **O desafio da morte**. 1.^a ed. Lisboa: Editorial Notícias, 1999.
- ORTEGA, Pedro; MÍNGUEZ, Ramón; GIL, Ramón – **Valores y educación**. 1.^a ed., Barcelona: Editorial Ariel, 1996.

- PACHECO, Natércia – “Do si como Outro aos lugares de confronto do Outro”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 103-111.
- PASINI, Willy – **A qualidade dos sentimentos**. S.l: Círculo de leitores, 1994.
- PASINI, Willy – **Intimidade. O outro espaço da afectividade**. S.l: Círculo de leitores, 1993.
- PEREIRA, José Esteves – “Do castigo de Prometeu ao mito de Sísifo: a dor, o sofrimento e a esperança”. In **A dor e o sofrimento – abordagens**. Actas do colóquio internacional realizado no âmbito do “Porto 2001 – Capital Europeia de Cultura. Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 97-101.
- PEREIRA, Paula Cristina – “O Outro. Por uma antropologia do sentido”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 216-223.
- PESSOA, Fernando – **Livro do desassossego**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, “Obra essencial de Fernando Pessoa”, 2006.
- PESSOA, Fernando – **Obra poética**. S.l: Círculo de Leitores, vol. I, 1986.
- PHANEUF, Margot – **Comunicação, entrevista, relação de ajuda e validação**. Loures: Lusociência, 2005.
- PICQ, Pascal – **Nova história do homem**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2009.
- PINHEIRO, Maria Helena Mano – **Subjectividade plural – trajectos do sofrimento em Emmanuel Levinas**. 1.^a ed., Porto: Campo das Letras, 2001.
- PINTO, José Rui da Costa – “Apêndice”. In ARCHER, Luís; BISCAIA, Jorge; OSSWALD, Walter (Coord.) – **Bioética**. Lisboa: Editorial Verbo, 1996, pp. 387-401.
- PLATÃO – **O Banquete**. Lisboa: Edições 70, 1991.
- PLUTARCO – **Erotika – diálogo sobre o amor**. s.l.: Fim de século, 2002.
- PORTOCARRERO, Maria Luísa – “Corpo-próprio, sofrimento, memória”. In CANTISTA, Maria José (Coord.). **A dor e o sofrimento – abordagens**. Actas do colóquio internacional realizado no âmbito do “Porto 2001 – Capital Europeia de Cultura. Porto: Campo das Letras, 2001, pp. 203-214 (pp. 464).
- PROUST, Marcel – **Em busca do tempo perdido**. Mem-Martins: Círculo de Leitores, 2003-2005, 7 vls.
- KUNST, Bojana – ““Quero partilhar-te – que me fazes?”” Aterrado e imóvel: o corpo íntimo”, pp. 243-256. In MIRANDA, José A. Bragança de; CRUZ, Maria Teresa. **Crítica das ligações na era da técnica**. Lisboa: Tropismos, 2002.

- QUIROGA, Maria Francisca – “Participação da corporeidade na dimensão afectiva da vida humana”. In SOARES, Maria Luísa Couto (Org.) – **Expressões do corpo**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2006, pp. 139-157.
- RAMOS, Natália – “Interculturalidade e comunicação nos cuidados de saúde”. In Ramos, Natália (Org.) – **Saúde, migração e interculturalidade – perspectivas teóricas e práticas**. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008, pp. 97-132.
- RAWLS, John – **Uma teoria da justiça**. 2.^a ed., Lisboa: Editorial Presença, 2001.
- REIMÃO, Cassiano (Org.) – **H.-G. Gadamer: experiência, linguagem e interpretação**. Lisboa: Universidade Católica Portuguesa, 2003.
- RENAUD, I.; RENAUD, M. – “Ética e moral”. In ARCHER, L.; BISCAIA, J.; OSSWALD, W. (coord.) – **Bioética**. Lisboa: Editorial Verbo, 1996.
- RENAUD, Michel – “A pertinência do conceito filosófico de ‘identidade pessoal’ para a investigação biomédica”. In Silva, Paula Martinho da (Coord.). **Investigação biomédica. Reflexões éticas**. Lisboa: CNECV e Gradiva, 2008, pp.265-293.
- RIBEIRO, Agostinho – **O corpo que somos**. 1.^a ed., Lisboa: Editorial Notícias, 2003.
- RIBEIRO, Deolinda; MOREIRA, Maria Alfredo – “Onde acaba o Eu e o Outro e começamos Nós... diários colaborativos de supervisão e construção da identidade profissional”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 43-57.
- RICHIR, Marc – *Le corps*. Paris: Hatier, 1993.
- RICOEUR, Paul – *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Éditions du Seuil, 1991.
- RICOEUR, Paul – **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papirus Editora, 1991.
- RICOEUR, Paul – **Teoria da interpretação**. Lisboa: Edições 70, 1999.
- RISPAIL, Dominique – **Conhecer-se melhor para melhor cuidar: uma abordagem do desenvolvimento pessoal em cuidados de enfermagem**. Loures: Lusociênica, 2003, pp. 174 (180).
- ROGERS, Carl R. – **Tornar-se pessoa**. 2.^a ed., Lisboa: Moraes Editores, 1972.
- RUSSO, Maria Teresa – “O corpo humano entre ter e ser”. In SOARES, Maria Luísa Couto (Org.) – **Expressões do corpo**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2006, pp. 53-104.
- SAINT-EXUPÉRY, Antoine – **O principezinho**. Lisboa: Círculo de Leitores,
- SANTOS, Paula Mota – “Território, língua e sangue: recursos estratégicos na construção do Eu vs o Outro – uma desconstrução”. In BIZARRO, Rosa (Org.) – **Eu e o outro. Estudos multidisciplinares sobre identidade(s), diversidade(s) e práticas**

- interculturais**. Porto: Areal Editores, s.e., 2007, pp. 112-118 (pp. 430).
- SARAMAGO, José – **As intermitências da morte**. Lisboa: Editorial Caminho, 2005.
- SARTRE, Jean-Paul – **Entre quatro paredes**. 3.^a ed., Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2007.
- SARTRE, Jean-Paul – *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Librairie Générale Française, 2008.
- SARTRE, Jean-Paul – **O ser e o nada**. 7.^a ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1999.
- Cf. SÈVE, Lucien – *Pour une critique de la raison bioéthique*. Paris: Éditions Odile Jacob, 1994.
- SIMON, René – *Éthique de la responsabilité*. 1.^a ed., Paris: Du Cerf, 1993.
- SOARES, Maria Luísa Couto (Org.) – **Expressões do corpo**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2006.
- SOARES, Maria Luísa Couto – **Do outro lado do espelho. Linguagem, pensamento, acção**. Porto: Fundação Eng. António de Almeida, 2005.
- SOARES, Maria Luísa Couto – “Medicina e linguagem”. In DUPUIS, Michel *et al.* – **Dor e sofrimento – uma perspectiva interdisciplinar**. Porto: Campo das Letras, 1.^a ed., 2001, pp. 211-233.
- SÓFOCLES – **Antígona**. 4.^a ed., Lisboa: Editorial Inquérito, 1992.
- TAMARO, Susanna – **Vai aonde te leva o coração**. 7.^a ed., Lisboa: Editorial Presença, 1997.
- THIERRY, Yves – *Du corps parlant – le langage chez Merleau-Ponty*. Bruxelles: Éditions Ousia, 1987.
- TORGA, Miguel – **Diário**. Vols. I a IV, Lisboa: Círculo de Leitores, 2001.
- UNAMUNO, Miguel de – **Do sentimento trágico da vida**. Lisboa: Relógio d'Água Editores, 2007.
- VEIGA, João – “Existirá uma ética da enfermagem?”. In NEVES, Maria do Céu Patrão; PACHECO, Susana – **Para uma ética da enfermagem**. Coimbra: Gráfica de Coimbra, 2004, pp. 380-382.
- VIEIRA, Margarida Maria da Silva – **A vulnerabilidade e o respeito no cuidado ao outro**. Lisboa: UNL, 2002 (Tese de doutoramento).
- WATSON, Jean – **Enfermagem: ciência humana e cuidar. Uma teoria de enfermagem**. Loures: Lusociência, 2002.
- WITTGENSTEIN, Ludwig – **Cultura e valor**. Lisboa: Edições 70, 1996.

- WITTGENSTEIN, Ludwig – **Tratado lógico-filosófico**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- WIENER, Norbert – **Deus, golem & cia**. São Paulo: Editora Cultrix, s.d.
- YOURCENAR, Marguerite – **Memórias de Adriano**. Lisboa: Ulisseia, 2005.
- ZAMBRANO, María – **Claros del bosque**. Barcelona: Editorial Seix Barral, 1990.

2. ARTIGOS

- DUPRÉ-CARDOEN, Edith – “Vuelta a la interioridad”. In *“Comunidad educativa”*, Fevereiro, pp. 6-11.
- GRIFFIN, Anne P. – “A philosophical analysis of caring in nursing”. In *Journal of Advanced Nursing*, 1983, 8, pp. 289-295.
- KADNER, Kathleen – “Therapeutic intimacy in nursing”. In *Journal of Advanced Nursing*, 1994, 19, pp. 215-218.
- LIMA, António C. T. – “Olhar a corporeidade: da natureza à *archeo*-biologia, pela bioética teológica – I”. In *“Brotéria”*, n.º 167, 2008, pp. 151-180.
- LINDHOLM, Lisbet; ERIKSSON, Katie – “To understand and alleviate suffering in a caring culture”. In *Journal of Advanced Nursing*, 1993, 18, pp. 1354-1361.
- MIRANDA, José A. Bragança de – “Cibercultura: as ligações na era da técnica”. “DCC, 1.º semestre, seminário, 2002-03”. Lisboa: UNL, 2002.
- MORA, José Ferrater – “Cuidado”. In *Diccionario de filosofia*. 1.ª ed., Barcelona : Ariel, vol. 4, 1979, p. 698.
- MORA, José Ferrater – “Tiempo”. In *Diccionario de filosofia*. 1.ª ed., Barcelona : Ariel, vol. 4, 1979, p. 3247.
- MORSE, Janice; BOTTORFF, Joan; HUTCHINSON, Sally – “The phenomenology of comfort”. In *“Journal of Advanced Nursing”*, 1994, 20, pp. 189-195.
- PIRES, Celestino – “Facticidade”. In *Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol. 2, Lisboa: Editorial Verbo, 1997, pp. 431-432.
- RENAUD, Isabel – “A educação para os afectos”. In *“Cadernos de Bioética”*, n.º 26. Coimbra: CEB, 2001, pp. 89-96.
- RENAUD, Isabel – “A pessoa humana e o direito à saúde”. In *“Brotéria”*, vol. 139 (n.º 4), Dez., 1994, pp. 323-342.

- RENAUD, Isabel – “Corpo”. In Logos – Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia. Vol. 1. Lisboa: Editorial Verbo, 1997, pp. 1176-1182.
- RENAUD, Isabel – “O corpo vivido”. In “Cadernos de Bioética” (n.º 27), Dez., 2001, pp. 77-87.
- RENAUD, Isabel – “O que é o tempo?”. In “Brotéria”, n.º 166, 2008, pp. 145-162.
- RENAUD, Isabel – “Saúde e vulnerabilidade humana”. In Cadernos de Bioética (n.º 24), Dez., 2000, pp. 67-73.
- RENAUD, Isabel – “Ser pessoa: contributo para uma visão global da pessoa”. In “Brotéria”, n.º 164, 2007, pp. 111-130.
- RENAUD, Michel – “A ‘dignidade humana’. Reflexão retrospectiva e prospectiva”. In “Cadernos de Bioética”, n.º 23, Jul., 1999, pp. 15-31.
- RICOEUR, Paul – “Ethique e morale”. In Revista Portuguesa de Filosofia. Tomo XLVI. Braga, 1990, pp. 4-17.

3. DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

- BABO, M. – Para uma semiótica do corpo [Em linha]. [Consult. 2005-06-14]. Disponível na www: < URL: <http://www.interact.com.pt/interact2/ensaio32.html>. >
- BERNARDO, Gustavo – Fenomenologia. [Em linha]. [Consult. 2010-04-02]. Disponível na www: <<http://www2.fcsh.unl.pt/edtl/verbetes/F/fenomenologia.htm>>.
- CARTA DOS DIREITOS E DEVERES DOS DOENTES. In Direcção Geral da Saúde. [Em linha]. [Consult. 2010-04-21]. Disponível na www: <URL: <http://www.dgs.pt/default.aspx?cn=55065716AAAAAAAAAAAAAAAAAAAAA>>.
- CÓDIGO DEONTOLÓGICO DOS MÉDICOS. In Ordem dos Médicos [Em linha]. [Consult. 2010-04-21]. Disponível na www: <URL: <https://www.ordemdosmedicos.pt/?lop=conteudo&op=efe937780e95574250dabe07151bdc23&id=cc42acc8ce334185e0193753adb6cb77>>.
- CORPO. In Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2010. [Consult. 2010-01-14]. Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$corpo](http://www.infopedia.pt/$corpo)>.
- CRUZ, Maria Tereza. A arte, o gesto e a máquina. Universidade Nova de Lisboa. Disponível na www: <URL: www.bocc.ubi.pt/pag/cruz-teresa-arte-gesto.pdf>. Acesso em 11-10-2009.
- DIAS, A. *et al.* – O toque afectivo na visão do enfermeiro [Em linha]. Brasília. Rev Bras Enferm, set-out, (61-5) pp. 603-607. [Consult. 2010-01-29].

- Disponível na www: <URL: <http://www.scielo.br/pdf/reben/v61n5/a12v61n5.pdf>>.
- DICIONÁRIO DA LÍNGUA PORTUGUESA. *In* Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2010. [Consult. 2010-01-25].
- Disponível na www: <URL: <http://www.infopedia.pt/pesquisa-global/mimica>>.
- ENTREVISTA COM CESÁRIO COSTA. [Em linha], 2005. [Consult. 2010-01-29].
- Disponível na www: <URL: <http://www.oml.pt/noticia.php?id=64>>.
- HARAWAY, Donna – A cyborg manifesto: science, technology and socialist feminism in the late twentieth century (Em linha). [Consult. 2009-05-04].
- Disponível na www: <URL: <http://www.stanford.edu/dept/HPS/Haraway/CyborgManifesto.html>.
- JURAMENTO DE FLORENCE NIGHTINGALE [Em linha]. [Consult. 2010-04-21].
- Disponível na www: <URL: <http://www.nursingpower.net/nursing/pledge.html>>.
- JURAMENTO DE HIPÓCRATES. *In* Ordem dos Médicos [Em linha]. [Consult. 2010-04-21].
- Disponível na www: <URL: <https://www.ordemdosmedicos.pt/?lop=conteudo&op=9c838d2e45b2ad1094d42f4ef36764f6&id=cc42acc8ce334185e0193753adb6cb77>>
- LINGUAGEM (PSICOLOGIA). *In* Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2010. [Consult. 2010-01-10].
- Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$linguagem-\(psicologia\)](http://www.infopedia.pt/$linguagem-(psicologia))>.
- MARCEL MARCEAU. *In* Infopédia [Em linha]. Porto: Porto Editora, 2003-2010. [Consult. 2010-01-28].
- Disponível na www: <URL: [http://www.infopedia.pt/\\$marcel-marceau](http://www.infopedia.pt/$marcel-marceau)>.
- NEVES, Gonçalo Cabral das – *In* Ciberdúvidas da Língua Portuguesa [Em linha], 30/10/2007. [Consult. 2010-04-20].
- Disponível na www: <URL: <http://ciberduvidas.pt/pergunta.php?id=21817>>.
- NUNES, Etelvina – Para uma ontologia do corpo subjectivo [Em linha]. Braga: Universidade Católica Portuguesa (Braga), s.d. [Consult. 2010-03-19].
- Disponível em <URL: <http://www.facfil.ucp.pt/ontologiaet.htm>>.
- PEREIRA, H. – Os enfermeiros e a identidade profissional [Em linha]. [Consult. 2009-09-28].
- Disponível na www: <URL: <http://www.ordemenfermeiros.pt/index.php?page=72&view=news:Print&id=261&print=1>>.
- SARAMAGO, José – Pensar, pensar [Em linha]. Fundação José Saramago. Revista do Expresso, Portugal (entrevista), 11 de Outubro de 2008. [Consult. 2010-06-18].
- Disponível na www: <URL: <http://caderno.josesaramago.org/>.
- SERRÃO, Daniel – Vulnerabilidade: uma proposta ética [Em linha]. [Consult. 2010-06-03].
- Disponível na www: <URL: <http://www.danielserrao.com/gca/index.php?id=124>>.

4. OBRAS DE CONSULTA GERAL

ABBAGNANO, Nicola – **Dicionário de filosofia**. 5.^a ed., São Paulo: Martins Fontes, 2007.

LEAMAN, Oliver; HOWARTH, Glennys – **Enciclopédia da morte e da arte de morrer**. Rio de Mouro: Círculo de Leitores, 2004.

LEXICOTECA – MODERNA ENCICLOPÉDIA UNIVERSAL. Lisboa: Círculo de Leitores, vols. XIX, 1987.

LOGOS – ENCICLOPÉDIA LUSO-BRASILEIRA DE FILOSOFIA. 5 vols. Lisboa: Editorial Verbo, 1997.

MORA, José Ferrater – **Diccionario de filosofia**. 1.^a ed., Barcelona : Ariel, 4 vols., 1979.

NEW LAROUSSE ENCYCLOPEDIA OF MYTHOLOGY. New York: Crescent Books, 1987.

ROUTLEDGE ENCYCLOPEDIA OF PHILOSOPHY. London and New York: Routledge, 1998.

5. LEGISLAÇÃO

PORTUGAL. Decreto-Lei n.º 156/2005. “Livro de reclamações”. *Diário da República*, 1.^a série – A, n.º 178 (15/09/2005), pp. 5580-5584.

PORTUGAL. Lei n.º 111/2009. “Estatuto da Ordem dos Enfermeiros”. *Diário da República*, 1.^a série, n.º 180 (16/09/09), pp. 6528-6550.

PORTUGAL. Decreto-Lei n.º 161/96. “Regulamento do exercício profissional dos enfermeiros”. *Diário da República*, 1.^a série – A, n.º 205, 2005 (04/09/96), pp. 2959-2962.

PORTUGAL. Lei 59/2007. “Alteração ao Código Penal”. *Diário da República*, 1.^a série, n.º 170, 2007 (04/09/07), pp. 6181-6258.